POCZĄTKI TEOLOGII KOŚCIOŁA

myśl teologiczna

HENRYK PIETRAS SJ

POCZĄTKI TEOLOGII KOŚCIOŁA

Wydawnictwo WAM
Kraków 2007

© Wydawnictwo WAM, 2007

Korekta
Ewa Wieczorek

Projekt okładki i stron tytułowych
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-010-3

Wydanie drugie, uzupełnione

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 012 62 93 200 • faks 012 429 50 03
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 012 62 93 254-256 • faks 012 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej KSIĘGARNI INTERNETOWEJ
http://WydawnictwoWAM.pl
tel. 012 62 93 260 • faks 012 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

WPROWADZENIE DO PIERWSZEGO WYDANIA

W ostatnich latach ukazało się kilka podręczników wprowadzających w zagadnienia związane z patrologią, czyli z nauką o Ojcach Kościoła. Podaję je w bibliografii, na końcu tego wstępu. Wytłumaczyć by się jednak należało, dlaczego w takim razie proponuję następny jeszcze; czyż nie jest to nadmierne mnożenie bytów?

Niektórzy Czytelnicy może przypominają sobie moje *By nie milczeć o Bogu* (1991), z podtytułem „Zarys teologii patrystycznej". Gdzieniegdzie nawet uczyli się z tego studenci. Życzliwi koledzy patrolodzy, po uprzejmych pochwałach, zwrócili mi jednak uwagę na braki tej książki; była zbytnio zwarta, przez co trudna, czasem wręcz na granicy możliwości rozumienia. Jej największym zaś defektem było to, jak sam zauważyłem, że zajmowała się zupełnie niepraktycznymi sprawami. Minęło kilka lat, nakład się wyczerpał, studentów przybywa. Z latami rośnie też doświadczenie w przekazywaniu wiedzy. Wiele poglądów zawartych w tamtej książce mnie samemu też przestało się podobać. Postanowiłem napisać więc prawie od nowa. Niektóre – nieliczne – rzeczy pozostały, gdyż nie zmieniłem na ich temat zdania, inne trzeba było przepracować z uwzględnieniem wszystkiego, czego sam się w tym czasie nauczyłem. I powstała nowa książka. Podobnie jak w pierwszym wydaniu, ograniczam się do Ojców łacińskich i greckich, pozostawiając na boku patrologię orientalną (syryjską, etiopską, ormiańską itd.), gdyż przede wszystkim Grecy i Łacinnicy przyczynili się do ukształtowania cywilizacji europejskiej.

W książce tej skupiam całą uwagę na rozwoju świadomości Kościoła na swój temat i na teologii: jak rodziła się ona w środowisku judeochrześcijańskim, jak uczyła się mówić po grecku i po łacinie, jak asymilowała wartości właściwe dla greckiej i rzymskiej kultury, jak znajdowała dla siebie

miejsce między systemami myślenia proponowanymi przez szkoły filozoficzne. Różniła się od nich zdecydowanie tym, że była nauką o wierze i na służbie wiary. Wiara była jej pierwszym założeniem, a równocześnie kryterium prawdziwości twierdzeń i hipotez. Początkowo głównym przedmiotem teologii była wiara w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Człowieka oraz w Trójcę Świętą. Taka wiara była bowiem największym wyzwaniem dla rozumu. Jak bowiem można mówić, że jest tylko jeden Bóg, podczas gdy równocześnie Bogiem uznaje się i Ojca, i Syna, i Ducha Świętego? Jak możliwe jest, by ktoś był i Bogiem, i człowiekiem?

Ojcowie opisywali swoją wiarę – wiarę Kościoła – jak potrafili najlepiej. Widocznie ich wyjaśnienia znajdowały uznanie, skoro przez setki lat (do wynalazku druku) chciało się ludziom ich pisma przepisywać, nie zważając na trud z tym związany i koszta. Do tej pory wiele tych rękopisów pozostaje w archiwach jeszcze nie wydanych! Oczywiście, starożytni chrześcijanie napisali znacznie więcej, niż dotarło do naszych czasów. Po prostu nie wszystko warto było przepisywać. Tym bardziej jednak zasługuje na uwagę to, co zostało, gdyż tymi tekstami Kościół żył, do nich się odnosił, na nich budował następne piętra teologii. Objawienie Jezusa Chrystusa dotarło do nas przez Apostołów – co do tego raczej nikt z chrześcijan nie ma wątpliwości. Nauka ta jednak nie „przeskoczyła" nietknięta aż do naszych czasów. To Ojcowie wprowadzili Kościół na drogi myślenia, które okazały się trwałe. Historia pokazuje, w ilu miejscach i momentach Kościół od nich odchodził; tak tworzyły się dotkliwe podziały zwane schizmami.

U podstaw tej książki leży głębokie przekonanie, że Duch Święty był i jest w Kościele ciągle obecny. Był, gdy nawet sobie tego ludzie nie uświadamiali. Myślenie teologiczne nie może pomijać tego pierwotnego działania Ducha, żaden teolog nie może udawać, że od niego się dopiero coś ważnego w Kościele zaczyna. Chciałem pokazać, jak to się zaczynało, zarysować z grubsza drogi i ścieżki, którymi już dawniej wierzący błądzili, i te, którymi dochodzili do szczęśliwych rozwiązań. Pozostało bowiem na nich jeszcze mnóstwo skarbów do odkrycia i wykorzystania.

Piszę o teologii Kościoła, a nie „chrześcijaństwa" czy „Ojców", gdyż ciągle „wierzę w jeden, święty, powszechny i apostolski Kościół". Jest on niestety podzielony, a czasem bywa wręcz skłócony. Jest jednak nadal „jednym Kościołem". To, co piszę w tej książce jest szkicem początków teologii Kościoła, który jednoczy się wokół biskupa Rzymu, ale także tego, który nie chce o tym słyszeć, który istnieje w denominacjach protestanckich, jakobickich, chaldejskich, ormiańskich czy moskiewskich. Nie widzę bowiem żadnego powodu, by podważać skuteczność modlitwy samego Jezusa: „Aby byli jedno".

W niniejszej książce żadnego tematu nie mogłem doprowadzić do końca, gdyż stałaby się wielotomowa, a i „za wielki wiatr na moją wełnę". Poruszyłem wiele tematów – i tak nie wszystkie – jedynie w takiej mierze, by pomóc komuś uzmysłowić sobie problem, dostrzec jakby drugi, czy trzeci plan za jakąś dobrze znaną formułą. Chciałem tylko pokazać, skąd się co bierze i zachęcić do dalszego szukania.

Oczywistą jest rzeczą, że teologia patrystyczna nie może być jedyną teologią na początku trzeciego tysiąclecia ery chrześcijańskiej, którą mamy zaszczyt nazywać „naszą erą". Ciągle rodzą się bowiem nowe problemy wymagające teologicznej refleksji. Od Ojców można się jednak nauczyć, jak to robić, co jest ważne, co mniej, na czym polega wierność Objawieniu, a na czym wolność korzystania z całego ludzkiego skarbu kultury. Nie przypadkowo najwybitniejsi teolodzy współczesnego Kościoła, tacy jak Hans Urs von Balthasar czy Henri de Lubac, obaj kreowani kardynałami przez Jana Pawła II, byli także wydawcami i tłumaczami Ojców Kościoła. To samo można powiedzieć o teologach tej miary, co Oscar Cullmann lub Paul Evdokimow.

W książce napotka czytelnik na różne odsyłacze w ramkach. Te na marginesie zewnętrznym informują, o jakim autorze starożytnym akurat mowa; może to być użyteczne przy szukaniu w książce czyjejś opinii. Przy tych imionach podaję dla orientacji rok śmierci. Ramki przy marginesie wewnętrznym odsyłają do innych części książki, gdzie traktowane zagadnienie też jest jakoś na temat. Niektóre wyrazy są pisane kapitalikami, TO ZNACZY W TEN SPOSÓB. Odnosi to do „Zestawienia ważnych pojęć" na końcu książki. Tuż przed nim znajduje się „Słownik osób", to znaczy spis i podstawowe informacje o tych, do których odwołuję się w tej książce, i którzy stanowili dla mnie główne źródło wiadomości. Nie chciałem zaś obciążać głównego nurtu narracji wiadomościami biograficznymi.

Kraków, 2000

WPROWADZENIE DO DRUGIEGO WYDANIA

Od publikacji pierwszego wydania tej książki upłynęło siedem lat. W tym czasie w Polsce ukazało się wiele nowych tłumaczeń dzieł Ojców Kościoła i nowych opracowań, odbyło się kilkanaście patrystycznych sympozjów i konferencji. Nic zatem dziwnego, że doprecyzowałem swoje myślenie na wiele tematów, a w niektórych przypadkach wręcz je zmieniłem. Przyczyniła się do tego również praca nad wydaniem tekstów Soborów Powszechnych oraz akt starożytnych synodów. Nie można więc już było wznawiać tej książki bez wielu poprawek i uzupełnień.

Niniejszym przedstawiam więc Czytelnikom nową wersję „Początków", gruntownie przepracowaną, choć o takim samym układzie jak poprzednio. Mam nadzieję, że przyda się Kolegom patrologom, teologom, historykom i wszystkim studentom tych materii.

Kraków, 2007

WYKAZ SKRÓTÓW

ACr – Analecta Cracoviensia
AdvHaer lub AH – Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*
ALP – M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*
AP – A. Bober, *Antologia Patrystyczna*
BOK – Biblioteka Ojców Kościoła
CA – Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom* (*Contra arianos*)
CT – Collectanea Theologica
DACL – *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
Decr – Atanazy Wielki, *De decretis Nicenae Synodis*
DSP – Dokumenty Soborów Powszechnych I-IV
HE – Eusebiusz z Cesarei, *Historia kościelna* (*Historia Ecclesiastica*); *Historie* Sokratesa i Sozomena
MT – Myśl Teologiczna
NT – Nowy Testament
OŻ – Ojcowie Żywi
PA – Orygenes, *O zasadach* (*Peri Archon*)
PG – J.-P– Migne, Patrologia Graeca
PL – J.-P– Migne, Patrologia Latina
POK – Pisma Ojców Kościoła
PSP – Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy
RTK – Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
SACh – Studia Antiquitatis Christianae
SCL – Synodi et Collectiones Legum
ST – Stary Testament
ST – Studia Religiologica
STV – Studia Theologica Varsaviensia
Syn – Atanazy lub Hilary z Poitiers, *De synodis*
VoxP – Vox Patrum

WST – Warszawskie Studia Teologiczne
ŹM – Źródła Monastyczne
ŹMT – Źródła Myśli Teologicznej

Pisma egzegetyczne Ojców Kościoła cytuję, podając skrót księgi biblijnej po czym „Kom" – dla komentarzy, „Hom" – dla homilii, „Fr" – dla fragmentów. Np. JKom oznacza komentarz do Ewangelii św. Jana, a RzHom – homilie do Listu do Rzymian.

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Starożytne teksty chrześcijańskie w tłumaczeniu polskim można znaleźć przede wszystkim w następujących seriach wydawniczych:

Pisma Ojców Kościoła, Poznań, 1924nn (POK);

Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, ATK, Warszawa, 1969nn (PSP);

Ojcowie Żywi, Znak, WAM, Kraków, 1978nn (OŻ);

Źródła Myśli Teologicznej, WAM, Kraków, 1996nn (ŹMT);

Biblioteka Ojców Kościoła, M, Kraków 1992nn (BOK);

Źródła Monastyczne, OO Benedyktyni, Kraków 1993nn (ŹM)

Sporo tomów wydał też IW PAX, KUL oraz ks. Wojciech Kania nakładem własnym w Tarnowie.

W odniesieniach bibliograficznych przy końcu każdego rozdziału i w „Słowniku osób" podaję tylko wydawnictwo, opuszczając nazwy miast wydania: zaoszczędziłem przez to kilka stron, a poza tym jest nieskończenie ważniejsze wiedzieć, że jakaś książka wyszła nakładem – na przykład – Wydawnictwa M, niż wiedzieć, że po prostu została wydana w Krakowie.

Książka ta jest wprowadzeniem w teologię, napisanym w Polsce dla czytelników posługujących się językiem polskim. Z tego powodu bibliografia jest tylko polska. Pełny wykaz polskich tłumaczeń tekstów patrystycznych, opracowywany przez ks. Jana Słomkę, znaleźć można – w najaktualniejszej postaci – w internecie pod adresem:

http://www.wtl.us.edu.pl/pdf/bibliografia_tlumaczen_OK.pdf

Można tam też znaleźć odniesienia do innych internetowych stron patrystycznych. W wersji drukowanej ze wszech miar godna polecenia jest praca *Bibliografia patrystyczna* Wojciecha Stawiszyńskiego (zob. niżej).

Wielkim bibliografem patrologii i antyku chrześcijańskiego w Polsce jest ks. Stanisław Longosz (którego od kilku lat pilnie wspomaga ks. Józef Naumowicz). Publikował on swoje zbiory w następujących wydaniach:

do roku 1993 w: Sz. Pieszczoch, *Patrologia*, t. 1: *Działalność Ojców*, Gaudentinum, Gniezno 1994; uzupełnienia oraz lata 1993-1995 – Vox Patrum 13-15(1993-1995) z. 24-29; uzupełnienia za następne lata w kolejnych tomach Vox Patrum (we współpracy z J. Naumowiczem).

Tutaj ograniczę się tylko do wskazania najważniejszych dzieł ogólniejszej natury i dostępnych w języku polskim, w porządku chronologicznym:

A. Bober, *Antologia patrystyczna*, WAM 1966 (AP).
M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, I-II, PAX 1975-1982 (ALP).
J. M. Szymusiak – M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Ks. Św. Wojciecha 1977 (SWP).
Leokadia Małunowiczówna, *Antologia listu starochrześcijańskiego*, t. 1: Listy z dziedziny kierownictwa duchowego, TN KUL 1978.
J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. Julia Mrukówna, PAX 1988.
S. Głowa – I. Bieda – J. M. Szymusiak, *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, wyd. 2, Ks. Św. Wojciecha 1989 (BF).
B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, PAX 1990.
Leokadia Małunowiczówna – L. Gładyszewski, *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, KUL 1992.
A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie 1993, wyd. 2: Biblos 1998.
Sz. Pieszczoch, *Patrologia*, t. 1: *Działalność Ojców* (oraz *Polskojęzyczna bibliografia* 1900-1993 w oprac. S. Longosza), t. 2: *Ojcowie mówią*, Gaudentinum, 1994.
L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. A. Baron, MT 1, Wydawnictwo WAM 1994.
Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, PIW 1994 (warte polecenia są również wstępy tej Autorki do polskich wydań *Historii Kościoła* Sokratesa i Ewagriusza – por. rozdz. „Kościół o sobie samym").
F. Drączkowski, *Patrologia*, KUL 1998.
M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, PAX 1999.
T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, Wyd. Adam Marszałek, 1999 (pamiętać jednak trzeba, że książka została napisana w 1943 roku. Jest to dzieło wielkiego humanisty i znawcy antyku, trudno jednak się z nim we wszystkim zgadzać).
B. Sesboüe, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, tom pierwszy *Historii dogmatów*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo „M" 1999.
A. Żurek, *Pierwsze wieki Kościoła* (I-VII), Biblos 2000.

A. Baron, H. Pietras (opr.), *Dokumenty Soborów Powszechnych 1* (DSP 1), ŹMT 24, Wydawnictwo WAM 2001.

Di A. Berardino, B. Studer (red.), *Historia teologii*. T.1: *Epoka patrystyczna*, tł. zbior., Wyd. M, Kraków 2003.

W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2004. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, wyd. Homini, Kraków 2005.

Starożytny Kościół. Tablica chronologiczna, słownik osób i dzieł, Wydawnictwo WAM 2006.

A. Baron, H. Pietras (opr.), *Acta Synodalia (AD 50-381)*, Synodi et Collectiones Legum 1 (SCL 1), ŹMT 37, Wydawnictwo WAM 2006.

A. Baron, H. Pietras (opr.), *Konstytucje apostolskie*, SCL 2, ŹMT 41, Wydawnictwo WAM 2007.

Czasopisma specjalistyczne:

Vox Patrum, KUL.

Teologia Patrystyczna, Wydział Teologiczny UMK.

Serie studiów:

Christianitas Antiqua, Instytut Historii UG.

Studia Antiquitatis Christianae, UKSW.

Studia Antiquitatis Christianae. Series Nuova, WT UŚ.

I. NOWE WINO W STARYCH BUKŁAKACH

I.1. Czasy Ojców Apostolskich [1]

Ojcowie Apostolscy to najstarsi pisarze chrześcijańscy, świadkowie tradycji apostolskiej, uczniowie apostołów, lub przynajmniej uczniowie ich uczniów. Ich pisma, choć nie weszły w skład Nowego Testamentu, wychodzą z tego samego doświadczenia wiary w Zmartwychwstanie Chrystusa i uzupełniają biblijny przekaz. Pojęcie „Ojcowie Apostolscy" zostało wprowadzone w XVIII wieku.

Pierwsze wspólnoty

Jako że ich pisma są świadectwem życia Kościoła przełomu I i II wieku, uświadomić sobie trzeba rozbieżności wśród chrześcijan i różnorodność tradycji, na jakie się powoływali. Już w Nowym Testamencie znajdujemy ślady tych różnic. Wystarczy przypomnieć judeochrześcijańską tendencję zachowywania prawa Starego Testamentu; na przykład w Dz 15, 29, znajdujemy informację, że tzw. „Sobór Jerozolimski", nie nakazuje nawracającym się poganom podporządkowywać się wszystkim przepisom Prawa Mojżeszowego, jedynie zabrania nielegalnych małżeństw, zabójstwa, spożywania mięsa z krwią zwierząt uduszonych oraz jedzenia mięsa z ofiar złożonych bogom, co byłoby równoznaczne z udziałem w kulcie pogańskim (por. PRAWA NOACHIDÓW). W Ap 2, 14 (list do Kościoła w Pergamonie) i 2, 20 (do Tiatyry) również spotykamy wyrzuty, że członkowie tych Kościołów jedzą mięso z ofiar.

Inne stanowisko reprezentuje Paweł Apostoł (1 Kor 8, 1-13; 10, 14-33; por. także: Rz 14, 1 – 15, 13), który podaje warunki, w jakich można jeść takie mięso: jako że nie ma żadnych bogów, składanie im ofiar nie ma żad-

nego znaczenia i takie mięso pozostaje zwyczajnym mięsem. Można je więc jeść bez obaw, chyba że łączyłoby się to ze zgorszeniem. Judeochrześcijańska tradycja „janowa" stopniowo wyparła jednak wpływy Pawła w Azji Mniejszej i już krótko po jego śmierci wspólnoty przez niego założone były mniejszością. Widać z tego, że polaryzacja stanowisk i podziały zaczęły istnieć w Kościele od samych prawie początków. W połowie II wieku jednak wspólnoty „janowe" przestały odgrywać jakiekolwiek znaczenie z powodu ich rozproszenia. Ich członkowie przeszli do wspólnot pielęgnujących tradycje innych Apostołów, wyemigrowali, przyłączyli się do GNOSTYKÓW, DOKETÓW, EBIONITÓW lub wręcz wrócili do synagogi. Mogło to być spowodowane tym, że Apostołowie, a zwłaszcza Paweł, głosili Ewangelię przede wszystkim w synagogach, gdzie oprócz pobożnych Żydów spotykali także prozelitów i innych „bojących się Boga" sympatyków judaizmu. Wielu z nich uwierzyło i przyłączyło się do wspólnot chrześcijańskich, nie przestając jednak sympatyzować z judaizmem. Dla nich rozporządzenie apostolskie przytoczone w Dz 15, 29 nie tyle było koncesją, ile jakby paternalistycznym potraktowaniem jako ludzi drugiej kategorii. Tyle się już nasłuchali w synagodze o świętości szabatu, o ważności obrzezania, by nie wspominać o mniejszej wagi poleceniach prawa, a teraz nagle miałoby się okazać, że to nie było ważne? Przecież sami Apostołowie i inni uczniowie z Żydów nadal chodzili do Świątyni, do synagog, świętowali szabat i szanowali wszystkie nakazane posty. Dopóki żył Paweł i umacniał ich w ukazywaniu nowości Jezusowego Przymierza, dawali sobie z tym radę. Gdy jego brakło, na terenach o większym wpływie Żydów, atrakcyjność całego prawa stawała się silna.

Etnochrześcijanie

Nie mieli takich zmartwień ci, którzy nawracali się z innych narodów. Nic ich wcześniej nie pociągało w judaizmie, zupełnie więc wystarczały im cztery przykazania apostolskie i Ewangelia. Między jednymi a drugimi, czyli między judeochrześcijanami a etnochrześcijanami, napięcie zaczęło narastać, a spotęgowało się ono po definitywnym zburzeniu Jerozolimy w 135 roku. W judaizmie nasiliło się przywiązanie do Pisma, u chrześcijan zaś powiększyło się otwarcie na poglądy filozoficzne i religijne środowiska grecko-rzymskiego; Ewangelia w coraz większym stopniu była głoszona poganom, do wpływów judaistycznych dołączają się więc inne. Powoli zamierają tendencje apokaliptyczne, silne wśród Żydów, a także zmienia się stosunek do przepisów Starego Testamentu. Zaczynają pojawiać się coraz

wyraźniejsze różnice między chrześcijaństwem pierwszego pokolenia a ich następcami. Można je ująć w ten sposób:

W chrześcijaństwie pierwotnym przedstawia się objawienie Chrystusa w jego historycznych ramach i w oparciu o bezpośrednie konsekwencje doświadczenia religijnego Jezusa, o doświadczenie paschalne, nauczanie apostołów i chrystocentryczną interpretację Starego Testamentu. Później to samo doświadczenie jest przeżywane w sytuacji częściowo zmienionej, mniej apokaliptycznej, a bardziej hellenistycznej, z pogłębioną egzegezą biblijną, według kierunków wytyczonych przez Nowy Testament, ale także zgodnie z zasadami interpretacji tekstów, wykładanymi w greckich szkołach.

Początki systematycznej refleksji

Podczas gdy w wizji eschatologicznej nacisk kładziono na zmartwychwstanie Chrystusa, które dało początek nowemu światu, a Bóg przez dzieło zbawcze Syna objął pełne panowanie nad stworzeniem, w perspektywie hellenistycznej wchodzi się w dualistyczne pojmowanie świata, platońskie rozróżnienia świata duchowego i materialnego. Świat dostrzegalny traktowany jest jako odbicie duchowego i idealnego, jedynie prawdziwego. Zbawienie dopiero ma nastąpić w oparciu o oderwanie się od materii i powrót ducha do niebieskiej ojczyzny. Historia zbawienia jest jakby ruchem wielości do jedności, powrotem natury, a mniej specjalną interwencją Boga (choć oczywiście zawsze ją podkreślano). Ta tendencja występuje wyraźniej później, a u Ojców Apostolskich ledwo się zaczyna. Następuje też pewna ontologizacja myślenia chrześcijańskiego:

- wraz z rozwojem refleksji filozoficznej nad Słowem Boga, Logosem, Wcielenie staje się coraz bardziej istotne, z pewną szkodą dla refleksji nad misją mesjańską oraz chrztem Jezusa, którego filozoficznie nie dawało się wyjaśnić;
- Bóg filozoficznie pojmowany jako Najwyższy Byt musi być absolutnie niezmienny. To, co Biblia mówi o Bogu z użyciem antropomorfizmów, musi więc być wyjaśnione w duchowy sposób;
- w miarę rozwoju teologii Logosu, podczas gdy przypisuje Mu się coraz więcej cech, zgodnie z teorią wypracowaną przez Filona Aleksandryjskiego, zachodzi konieczność precyzyjniejszego rozróżnienia w Chrystusie bóstwa i człowieczeństwa, Słowa i ciała;
- rozumienie historii zbawienia – pod wpływem filozofii – przechodzi od pojęcia wydarzenia historycznego do wydarzenia o znaczeniu i wymiarze kosmicznym;

– konsekwentnie, w wykładzie filozoficznym ryzykuje się umniejszenie wartości zbawczej śmierci Chrystusa i Jego zmartwychwstania na rzecz pośrednictwa odwiecznego Słowa (Logosu); klasyczna filozofia nie dopuszczała zmartwychwstania: stoicy wierzyli w wieczne odradzanie się tego samego świata, platończycy głosili konieczność oderwania się od ciała.

Ojcowie Apostolscy są u początków tych przemian mentalności chrześcijańskiej, przemian rozwojowych, ale i ryzykownych.

Dzieła Ojców Apostolskich

Przed scharakteryzowaniem głównych tematów teologicznych widocznych w pismach Ojców Apostolskich, przyjrzyjmy się ich autorom i ogólnej treści.

Obecnie zaliczane są do tej grupy następujące pisma:

Didache, czyli Nauka Dwunastu Apostołów;
List do Koryntian Klemensa Rzymskiego;
7 *Listów* Ignacego Antiocheńskiego;
List do Filipian Polikarpa ze Smyrny;
Męczeństwo św. Polikarpa; opis
Pasterz Hermasa;
tak zwany *List Pseudo-Barnaby*;
Fragmenty Papiasza.

Oczywiście nie są to wszystkie pisma chrześcijańskie, jakie zachowały się z tamtych czasów. Omawiając teologię tego pierwszego okresu, zatrzymywać się będziemy zatem również na innych, zwłaszcza na judeochrześcijańskich APOKRYFACH.

Didache (ok. 100-130?)

Dziełko to jest kompilacją starszych tekstów, ułożoną tak, by stanowiła coś w rodzaju podręcznika katechisty. Mówi o wszystkich ważnych sprawach ówczesnego Kościoła: o liturgii chrztu i Eucharystii, o sposobie życia – przeciwstawiając sobie drogę dobra i drogę zła – o bliskości Paruzji. W formie jest ono bardzo proste, zawiera mało cytatów biblijnych, sporo za to aluzji, zwłaszcza do Ewangelii według Mateusza. Można podejrzewać, że przynajmniej niektóre fragmenty pochodzą z czasów przed zredagowa-

niem Ewangelii. Znaczenie większy wpływ na ten tekst wywarła ustna tradycja przekazu wiary niż „pisany" Nowy Testament.

W dziełku tym znajdujemy najstarszy zapis Modlitwy Eucharystycznej (rozdz. VIII). Jest ona dość powszechnie znana w formie pieśni śpiewanej w polskich kościołach: „Dziękujemy Ci, Ojcze nasz, za święty winny szczep Dawida...".

→ Chrzest [7], Eucharystia [9]

Listy Ignacego Antiocheńskiego

Ignacy Antiocheński († ok. 117)

Ignacy, jako biskup Antiochii, zastał aresztowany i skazany na walkę z dzikimi zwierzętami w Rzymie. Tam prowadzony, spotykał się z przedstawicielami gmin chrześcijańskich i pisał listy do Kościołów. Zachowało się siedem takich listów. Ignacemu chodzi w nich przede wszystkim o jedność chrześcijan z Jezusem w Kościele, co się realizuje przez łączność z biskupem, który reprezentuje Chrystusa na ziemi, kimkolwiek ten biskup by był.

Adres *Listu do Rzymu* świadczy o szczególnym szacunku dla tego Kościoła „przewodzącego w miłości". Czy jest to świadectwo uznawania prymatu Rzymu w Kościele czy tylko uznania dla najważniejszego miasta w Cesarstwie, trudno ustalić. Zobaczmy sami:

> Ignacy, zwany też Teoforem, do Kościoła obdarzonego miłosierdziem przez hojność Najwyższego Ojca i Jego Jedynego Syna, Jezusa Chrystusa, Kościoła wielce umiłowanego i oświeconego z woli Tego, z którego woli istnieje wszystko, co istnieje, w miłości Jezusa Chrystusa, Boga naszego, kościoła, który przewodzi w krainie Rzymian, godny Boga, godny czci, godny błogosławieństw, godny pochwały, godny powodzenia, godny czystości i przewodzący w miłości, naznaczony prawem Chrystusa i imieniem Ojca. Pozdrawiam go w imię Jezusa Chrystusa, Syna Ojca. [Braciom] w ciele i duchu zjednoczonym we wszystkich Jego przykazaniach, trwającym niewzruszenie w łasce Bożej, obmytym z wszelkiej obcej barwy, serdeczne pozdrowienia w Jezusie Chrystusie, Bogu naszym i w nieskazitelności (tłum. Anna Świderkówna).

Ignacy prosi w tym liście, by niczego nie robiono dla uwolnienia go, gdyż pragnie męczeństwa. Porównuje się do pszenicy, którą mają zemleć zęby dzikich zwierząt na mąkę, by mógł się okazać *czystym chlebem Chrystusa* (4, 1). Pisze wręcz, że pragnie, by zwierzęta szybko go pożarły, a gdyby nie chciały, sam będzie je prowokował. Chce naśladować we wszystkim Chrystusa i uzasadnia to następująco:

> Moja Miłość została ukrzyżowana i nie ma już we mnie ognia miłości do rzeczy materialnych. Jest tylko woda żywa mówiąca we mnie, która z wnętrza mego woła: „Pójdź do Ojca". Nie znajduję przyjemności w pokarmie zniszczalnym ani w rozkoszach tego życia. Chcę Chleba Bożego, którym jest Ciało Jezusa Chrystusa z rodu Dawida. A jako napoju chcę Krwi Jego, która jest miłością niezniszczalną (7, 2-3).

Pierwsze z przytoczonych zdań budzi wiele polemik. Dosłownie bowiem pisze Ignacy: *Mój eros jest ukrzyżowany*. Tłumacze współcześni zwykle przekładają tak: „Moje pragnienia ziemskie zostały ukrzyżowane". Ważne jednak wydaje się być zdanie Orygenesa, który, pisząc ponad sto lat po Ignancym *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, we wstępie do niego nawiązuje do listu Ignacego i bez żadnych wątpliwości odnosi w tym miejscu *eros* do Chrystusa. Zaznacza też, że greckie słowa na oznaczenie miłości, *eros* i *agape*, są synonimami. Zdanie to brzmiałoby zatem tak, jak przełożyłem, i odnosiłoby się do Chrystusa, którego Ignacy z miłości pragnie naśladować.

Nie ma pewnej wiadomości, czy Ignacy rzeczywiście zginął wtedy w Rzymie, tak jednak podaje późniejsza tradycja.

Teologicznie i historycznie istotne jest podkreślanie roli biskupów i hierarchii kościelnej w ogóle oraz wzmiankowanie sporów między chrześcijanami na temat interpretacji Pisma Świętego. Oba te tematy możemy zobaczyć w następującym tekście:

→ Biskupi [12], Znaczenie Pisma [21]

> *List do Filippi* VIII, 1 ... Gdzie jest podział i gniew, tam Bóg nie mieszka. Wszystkim, którzy żałują, Pan przebacza, jeśli żałując wracają do jedności z Bogiem i z radą (tj. z kolegium prezbiterów) swojego biskupa. Wierzę łasce Jezusa Chrystusa, który uwolni was z wszelkich więzów.
>
> (2) Zaklinam was, abyście niczego nie czynili w duchu kłótni, lecz według nauki Chrystusowej. Słyszałem, jak niektórzy mówią: „Jeśli nie znajdę tego w archiwach (tj. prawdopodobnie w ST), nie uwierzę Ewangelii". A kiedy im rzekłem: „Tak jest w Piśmie świętym", odpowiedzieli: „Oto właśnie pytanie!" Dla mnie archiwami jest Jezus Chrystus, archiwami nienaruszalnymi – to krzyż Jego, Jego śmierć i zmartwychwstanie, i wiara przez Niego. W tym też pragnę dzięki waszej modlitwie zostać usprawiedliwiony (tłum. Anna Świderkówna).

Tak więc ponad Starym Testamentem jest Ewangelia, a jeszcze wyżej sam Jezus Chrystus, największy autorytet. Widać jednak w tym sporze, że przywiązane niektórych chrześcijan do Pisma było tak wielkie, że nie chcieli się

dać przekonać, że można je odczytywać przez pryzmat osoby Jezusa Chrystusa; raczej woleliby odwrotnie, to znaczy odczytywać Jezusa przez pryzmat Biblii. Niedługo zobaczymy, że kwestia chrystocentrycznej interpretacji Pisma będzie głównym tematem sporów z Żydami.

List i Męczeństwo Polikarpa

Polikarp ze Smyrny († ok. 155)

Jednym z adresatów listów Ignacego jest Polikarp ze Smyrny. Jako 86-letni biskup został skazany na śmierć. Miałby być uczniem Jana Apostoła. Euzebiusz pisze o nim w *Historii Kościelnej* (dalej: HE) V, 23n, a także św. Ireneusz. Oto jego słowa:

> Nie tylko uczył się od Apostołów i często przebywał z tymi, którzy widzieli Pana, ale przez samych Apostołów został ustanowiony biskupem dla Azji w Smyrnie. My również widzieliśmy go w dzieciństwie. Żył bowiem długo i był bardzo stary. Dał chwalebne i zdecydowane świadectwo [wiary] i odszedł od tego życia. Zawsze uczył tego, co dowiedział się od Apostołów, to jest tego, co Kościół przekazuje i co jest prawdą (Ireneusz, w *Adv-Haer* III, 3n).

Polikarp był zwolennikiem świętowania Paschy w dniu 14 miesiąca Nisan bez względu na dzień tygodnia, w jaki ona wypadała, tak jak obliczali to Żydzi. W świętowaniu tym i w takim ustaleniu daty Wielkanocy zwracano przede wszystkim uwagę na Paschę Ukrzyżowania, a nie tyle na Paschę Zmartwychwstania. Prawdopodobnie aż dotąd można odnieść tradycję, która do dziś każe na ikonach przedstawiać Chrystusa na krzyżu raczej uwielbionego, niż cierpiącego.

List do Filippi został napisany przez Polikarpa w odpowiedzi na prośbę tamtejszych chrześcijan, by przesłać im listy Ignacego. Jest to bodaj najstarsze świadectwo wzajemnego przekazywania sobie przez Kościoły kopii ważniejszych pism. Przy okazji Polikarp przesyła słowa zachęty do wytrwałości w wierze, do zgody i cierpliwości, której najlepszym przykładem jest sam Chrystus. Z teologicznego punktu widzenia ważna jest wzmianka z siódmego rozdziału przestrzegająca przed doketyzmem. Polikarp pisał:

> Kto nie wyznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest antychrystem. Kto nie uznaje świadectwa krzyża, jest po stronie diabła. Kto przekręca słowa Pana po swojemu i mówi. że nie ma ani zmartwychwstania ani sądu, jest pierworodnym synem Szatana (7, 1) (tłum. Anna Świderkówna).

Użycie przez Polikarpa tak mocnych słów świadczy o poważnym zagrożeniu dla wiary ze strony doketyzmu.

O *Męczeństwie Polikarpa* będziemy mówić dalej, w części poświęconej męczennikom i prześladowaniom [3].

Fragmenty Papiasza

Papiasz z Hierapolis (ok. 130)

Nieliczne fragmenty z nieznanych w całości pism Papiasza nawiązują do idei MILLENARYZMU.

W Nowym Testamencie wiara w tysiącletnie królowanie Mesjasza na ziemi wraz ze sprawiedliwymi znajduje odbicie w Ap 20. Tam jednak mesjańskie tysiąclecie ma charakter duchowy i oznacza obecność Chrystusa z wiernymi, od momentu ich chrztu. Pod wpływem żydowskich nadziei mesjańskich, których treścią było panowanie Mesjasza na ziemi wraz ze sprawiedliwymi, także wielu chrześcijan spodziewało się nagrody już na ziemi, w świecie przemienionym, ale materialnym. Oto w jaki sposób wyobrażano sobie życie w tym królestwie. Papiasz tak o tym pisze:

> Nadejdą dni, w których zrodzą się winne latorośle, z których każda będzie miała dziesięć tysięcy gałęzi, a na każdej gałęzi po dziesięć tysięcy gałązek, a na każdej gałązce po dziesięć tysięcy odrośli, a na każdej odrośli po dziesięć tysięcy gron, a w każdym gronie po dziesięć tysięcy owoców, a każdy owoc przyniesie – gdy się go wyciśnie – dwadzieścia pięć miar wina. I gdy ktoś ze świętych będzie chciał zerwać jedno z tych gron, drugie będzie wołało: „Jestem lepszym gronem, zerwij mnie i przeze mnie chwal Pana!" Podobnie i ziarno pszenicy zrodzi dziesięć tysięcy kłosów, a każdy kłos zawierać będzie dziesięć tysięcy ziaren, a każde ziarno da dziesięć funtów pszennej mąki jasnej i czystej. Inne natomiast [rośliny] rodzić będą owoce, ziarna i zioła wedle miary, jaka im odpowiada. Wszystkie zwierzęta będą przyjmowały pokarmy, które rodzi ziemia, i będą żyły w zgodzie i pokoju, a ludziom będą posłuszne z całym poddaniem" (Tekst w: IRENEUSZ, *Adversus Haereses* V, 33, 3-4, cytowany za: M. STAROWIEYSKI, *Apokryfy Nowego Testamentu*, wyd. I (KUL 1970) I/1, s. 111).

→ Millenaryzm [59]

Pozostawmy ten tekst bez komentarza, jako przejaw wiary być może naiwnej, ale szczerze podchodzącej do tekstów prorockich i apokaliptycznych i biorącej zupełnie na serio symbole i przypowieści w tekstach tych zawarte.

Papiasz jest też jednym z pierwszych świadków autorstwa Ewangelii Marka i Mateusza. Marek miałby być sekretarzem czy tłumaczem Piotra i zapisywać jego kazania. Mateusz natomiast miał zbierać powiedzenia Jezusa – tak zwane *logia* – złożyć je razem, spisać po aramejsku i „zinterpretować jak potrafił" (Euzebiusz, HE, III, 39, 15n).

List *Pseudo-Barnaby (ok.130)*

Ps.-Barnaba (ok.130)

Dziełko to, choć popularnie zwane *Listem,* jest raczej skomplikowanym traktatem dogmatyczno-moralnym, napisanym podobnie jak *Didache* w kluczu dwóch dróg: dobrej prowadzącej do życia i złej prowadzącej do śmierci. Autor posługuje się dość dowolną egzegezą biblijną. Odrzuca prawie zupełnie wyjaśnienie dosłowne tekstu, często cytuje Stary Testament. Utożsamiano go w starożytności z Barnabą, uczniem św. Pawła. Pismo to przedstawia wiarę wspólnoty ulegającej wpływom judeochrześcijańskim, choć także próbującej się opierać zbyt silnym tendencjom do zachowywania żydowskich zwyczajów. Oto fragment wyrażający podejście autora do przepisów starotestamentalnych, zwłaszcza do świętowania szabatu:

> 15 (3) Szabat jest wspomniany na początku stworzenia: „I uczynił Bóg w sześć dni dzieła swych rąk i były ukończone dnia siódmego. Dnia tego odpoczął i uświęcił go" (por. Rdz 2, 2-3).
>
> (4) Zwróćcie uwagę, dzieci, co to znaczy: „ukończył w sześć dni". Znaczy to, że w sześć tysięcy lat Pan doprowadził wszechświat do kresu, bo dla Niego jeden dzień jest tym samym, co lat tysiąc (por. Ps 89 (90), 4). Sam mi to potwierdza mówiąc: „Oto jeden dzień Pański będzie jak lat tysiąc". Tak więc, dzieci, w sześć dni, w sześć tysięcy lat, wszechświat dojdzie do kresu.
>
> (5) I odpoczął dnia siódmego. Znaczy to: Kiedy przyjdzie Syn Jego, by położyć kres czasom Niegodziwca, osądzić bezbożnych, przemienić słońce, księżyc i gwiazdy, wówczas odpocznie prawdziwie w dniu siódmym.
>
> (6) Powiedziano jeszcze także: „Będziesz święcił [szabat] z czystymi rękami i z czystym sercem" (Wj 20, 8). Gdyby zatem w obecnym świecie mógł jakiś człowiek, tylko dlatego, że jest czystego serca, święcić ów dzień, który Bóg uświęcił, my bylibyśmy całkowicie w błędzie.
>
> (7) Oto jednak dopiero wtedy osiągniemy prawdziwy odpoczynek, by móc go święcić, kiedy najpierw sami zostaniemy usprawiedliwieni, kiedy sami otrzymamy to, co nam obiecano, kiedy nie będzie więcej niegodziwości,

a Pan odnowi wszystkie rzeczy. Wówczas będziemy mogli święcić dzień siódmy, sami już uświęceni.

(8) Mówi im jeszcze: „Waszych świąt nowiu i szabatu nie mogę ścierpieć" (por. Iz 1, 13). Popatrzcie, co to znaczy: Nie te teraźniejsze szabaty są dla mnie przyjemne, lecz ten, który sam ustanowiłem i w którym doprowadziwszy wszystko do spoczynku, uczynię początek dnia ósmego, to jest początek nowego świata.

(9) Dlatego też świętujemy z radością dzień ósmy: w dniu tym Jezus powstał z martwych i ukazawszy się [uczniom] wstąpił do nieba (tłum. Anna Świderkówna).

Widzimy, że chrześcijanie znajdują uzasadnienie dla niezachowywania prawa Mojżeszowego w duchowej interpretacji jego przepisów.

Podejście do szabatu, jakie próbują wypracować sobie chrześcijanie, jest ładnie ukazane w tekście Justyna, autora nie zaliczanego co prawda formalnie do grona Ojców Apostolskich, ale do Apologetów, żył jednak w tych samych mniej więcej czasach. Pisze on w *Dialogu z Żydem Tryfonem*:

Justyn (167)

Dialog 47, 2n: Jeśli już koniecznie dla słabości swego ducha chcą zachowywać wszystko, co obecnie, z przepisów wydanych przez Mojżesza, jak wiemy, ze względu na twarde serca ludu, zachować można, a przy tym nadzieję pokładają w Chrystusie i przestrzegają odwiecznych i przyrodzonych zasad sprawiedliwości i bogobojności, jeśli się godzą na współżycie z chrześcijanami i wiernymi, nie narzucając im, jak się wyżej rzekło, ani obrzezania, któremu się sami poddali, ani święcenia szabatów, ani wreszcie żadnych innych przepisów, tedy oświadczam, że należy ich przyjąć i do zupełnego współżycia przypuścić, jak rodzonych braci. Jeśli natomiast rodacy twoi, Tryfonie, mówiłem dalej, którzy powiadają, że wierzą w Chrystusa, na wszelki sposób zmuszają wiernych Chrystusowych pochodzenia pogańskiego do życia według Zakonu Mojżeszowego, albo jeśli nie chcą z nimi utrzymywać wspólności życia, tedy i ja się od nich odsuwam (tłum. A. Lisiecki).

Zachowywanie lub niezachowywanie szabatu nie stanowiło więc w tym czasie problemu, przynajmniej w niektórych środowiskach. Spór dotyczył raczej narzucania jego zachowywania.

Pseudo-Barnaba (ok. 130)

Wróćmy jednak do Pseudo-Barnaby. Oprócz wyjaśnienia szabatu, jakie widzieliśmy, spotykamy u tego autora po raz pierwszy kilka tematów, które miały w przyszłości zrobić karierę:

– chrystologiczną interpretację liczby mnogiej w Rdz 1, 26: do Chrystusa rzekł Bóg przy stworzeniu świata: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo" (5, 5). Żydzi tłumaczyli ten fragment jako mówiący o Bogu i aniołach. Według Pseudo-Barnaby, a później i innych chrześcijan, chodzi tutaj o Ojca i Syna;
– typologiczne wyjaśnienie przepisów pokarmowych: zakaz jedzenia wieprzowiny ostrzega przed ludźmi żyjącymi jak świnie, drapieżne ptaki symbolizują tych, którzy nie chcą pracować, lecz żyją z rozboju, zające przedstawiają homoseksualistów, a hieny nierządnice (por. 10).
– chrystologiczne wyjaśnienie liczby „318", to jest liczby sług Abrahama: trzysta zapisane literą „T" oznacza krzyż, 10 = I, a 8 = eta (H), a to są pierwsze dwie litery imienia Jezus.

→ Znaczenie Pisma [21]

Wyjaśnienie to znalazło powodzenie i w IV wieku, gdy Atanazy Wielki podejmował wielki trud propagowania Soboru Nicejskiego z roku 325; zaczął pisać, że wzięło w nim udział 318 biskupów. Historycznie była to nieprawda, chodziło mu jednak o odwołanie się do znanego skrótu myślowego i o wykazanie, że sobór ten zebrany był w imię Chrystusa. Przyjęło się to i w późniejszych wiekach nazywano ten sobór Soborem 318 Ojców.

Pasterz Hermasa *(ok. 150?)*

Hermas (ok. 150?)

Książka ta jest dziełem przede wszystkim moralnym, traktującym o pokucie, o kwestii apostazji i jedności małżeństwa. Aż do końca III wieku wielu chrześcijan uważało ją za natchnioną. Dzieli się ona na Wizje, Przykazania i Przypowieści. Pozostaje pod wpływem teologii judeochrześcijańskiej, ukazującej Syna Bożego i Ducha Świętego pod postaciami Aniołów. Największe znaczenie ma ta apokaliptyczna powieść dla poznania rozwoju teologii pokuty. Hermas rozmawia z Aniołem Pokuty (czy Nawrócenia), ten mówi mu o wadze chrztu, że gładzi on wszystkie grzechy i przede wszystkim po to został ustanowiony. Możliwa jest pokuta i ponowne przyjęcie do Kościoła kogoś, kto wyparł się wiary po chrzcie, ale tylko raz jeden. Stąd też, ze względu na to, że po ewentualnej następnej jeszcze apostazji nie można już było udzielić rozgrzeszenia, odkładano przyjęcie pokutnika do Kościoła aż do śmierci. Nie było to więc znakiem nadmiernej surowości, ale rzeczywistą troską, by nie narażać słabego człowieka na utratę życia wiecznego.

List to Koryntian Klemensa Rzymskiego

Klemens Rzymski († ok. 100)

Według tradycji, po śmierci Apostołów Piotra i Pawła, w Rzymie następcą Piotra był Linus, a Pawła – Klemens. Dla zachowania jedności Kościoła Klemens miałby ustąpić Linusowi i Anakletowi i został biskupem dopiero po nich (lub „po nim", gdyż jest prawdopodobne, że są to dwa imiona tego samego człowieka). *List do Koryntian* napisał on z okazji zaistniałych tam sporów czy wręcz buntów przeciw miejscowemu biskupowi. Zachęca więc do jedności i zgody, przedstawiając ją jako wolę Bożą. Wymaga też posłuszeństwa dla swego listu, określając ewentualne nieposłuszeństwo jako grzech:

> [59, 1-2] Jeśli ktoś odmówi posłuszeństwa słowom, jakie Bóg przez nas do niego zwraca, niech wie, że niemałą ponosi winę i naraża się na niemałe niebezpieczeństwo. My za ten grzech nie ponosimy odpowiedzialności (tłum. Anna Świderkówna).

→ Biskupi [12]

Zdanie to bywa cytowane jako świadectwo poczucia odpowiedzialności biskupa Rzymu za cały Kościół.

Pismo Święte Klemens interpretuje raczej dosłownie, cytuje z niego przede wszystkim przykłady ilustrujące cnoty lub wady. Tylko w jednym miejscu (12, 7) znajdujemy interpretację typologiczną: czerwony sznur spuszczony przez Rachab z okna w Jerycho jako znak dla zdobywających miasto Izraelitów, by jej dom został oszczędzony, oznacza zbawiającą od zła Krew Chrystusa.

→ Prymat Piotra [13]

Chrystologiczny charakter Starego Testamentu ogranicza się w tym *Liście* do autorstwa Pisma: „On sam przez Ducha Świętego mówi do nas..." (22, 1). W ten sposób Chrystus jest przedstawiony jako obecny w historii zbawienia od samego początku. List ten będziemy jeszcze nieraz cytować przy okazji różnych tematów teologicznych.

I.1.1. Aspekty teologii pierwszych Ojców [2]

Wśród licznych zagadnień teologicznych poruszanych przez omawianych autorów wybierzmy tylko najbardziej zasadnicze:

Rola Chrystusa

Klemens Rzymski przedstawia historię teocentrycznie, podobnie Ignacy: zbawienie jest dziełem Boga Stwórcy (por. modlitwa z *Listu* Klemensa 59nn), który posłał swego Syna. Podkreśla się prawdziwość Jego narodzin i śmierci. Jest On sędzią, który przyjdzie na końcu świata, jest źródłem wiary, nadziei i miłości oraz życia wiecznego. Jest też autorem Pisma Świętego oraz nauczycielem i przewodnikiem obecnym we wspólnocie wiernych. Ilustracją tych poglądów niech będzie fragment listu Ignacego:

Ignacy Antiocheński (106)

Do Magnezji 8n: Nie dajcie się zwodzić obcymi naukami ani starymi baśniami bez żadnego pożytku. Jeśli bowiem dzisiaj jeszcze żyjemy według prawa [starotestamentalnego], wyznajemy, że nie otrzymaliśmy łaski. Boscy prorocy żyli według Jezusa Chrystusa i dlatego właśnie byli prześladowani. Natchnieni Jego łaską mieli moc przekonać tych, co wątpili, że Bóg jest jeden i że objawił się nam przez Jezusa Chrystusa, swojego Syna. On to jest Jego Słowem wychodzącym z milczenia, On też we wszystkim podobał się Temu, który Go posłał (por. J 8, 29).

(9) Tak więc nawet ludzie żyjący dawniej w starym porządku rzeczy doszli do nowej nadziei i nie zachowują już szabatu, ale obchodzą Dzień Pański, w którym to przez Jezusa Chrystusa i przez śmierć Jego także nasze życie wzeszło jak słońce. Niektórzy wprawdzie temu przeczą, lecz przecież przez tę tajemnicę otrzymaliśmy wiarę i po to w niej trwamy, abyśmy okazali się uczniami Jezusa Chrystusa, jedynego naszego Mistrza. Jakże moglibyśmy żyć bez Niego, skoro i prorocy, będąc w duchu Jego uczniami, oczekiwali Go jako swego Mistrza? I dlatego też Ten, którego słusznie oczekiwali, przyszedłszy wskrzesił ich z martwych (tłum. Anna Świderkówna).

Jezus Chrystus, od zawsze obecny i działający, zbawia wszystkich. Możemy to zobaczyć w różnych aspektach.

Zstąpienie do piekieł

W literaturze apokryficznej zaczyna się pojawiać obraz Chrystusa jako schodzącego z nieba do ludzi i powracającego tam po dokonaniu swego dzieła zbawienia. Były to często mitologiczne rozwinięcia tej samej idei, jaką zamieścił Paweł Apostoł w jednym ze swych chrystologicznych hymnów (por. Flp 2, 5-11). Stąd też uniżenie czy schodzenie, pod wpływem tendencji do podkreślania wymiaru kosmicznego, nie ograniczało się do ziemi, ale

zaczęło obejmować także Szeol (por. *Wniebowzięcie Izajasza* 10, 8ss; *List Apostołów* 27, 1 P 3, 19); chodziło o wykazanie uniwersalności zbawienia i realności śmierci Jezusa (wobec nacisku DOKETÓW wątpiących w realność ciała Chrystusa i jakichkolwiek Jego doznań). Dla judeochrześcijan wejście w śmierć było równoznaczne z wejściem w Szeol i jedno znaczyło drugie. „Materializacja" tego pojęcia, to jest synonimu śmierci, prowadziła do wypracowania następujących tematów:

– przepowiadanie zbawienia znajdującym się w Szeolu (por. HERMAS, *Pasterz*, Porównanie 9, 16, 5-7) czy też w Hadesie – mówiąc po grecku – i połączenie tego z chrztem; wejście z Chrystusem w śmierć (= w Szeol) by z Nim zmartwychwstać. Później miało to wpływ nawet na budowę baptysteriów, do których mający przyjąć chrzest schodził od strony zachodniej (symbol zła) i po chrzcie wychodził ku wschodowi symbolizującemu Chrystusa;
– pokonanie piekła i szatana; bardzo wcześnie w tym właśnie kluczu przedstawiano dzieło zbawcze Chrystusa:

Meliton z Sardes (2 poł. II w.)

Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 102: To ja, mówi On, jestem Chrystusem, to ja śmierć zniszczyłem, odniosłem triumf nad wrogiem, zdeptałem piekło, związałem mocarza i wyniosłem człowieka na wyżyny niebieskie. To ja, mówi On, jestem Chrystusem (tłum. ANNA ŚWIDERKÓWNA).

Zstąpienie do otchłani weszło też do Modlitwy Eucharystycznej, która prawdopodobnie była używana już w III wieku:

> *Tradycja Apostolska* 3: On dobrowolnie wydając się na mękę, aby skruszyć śmierć i rozbić więzy szatana, zwyciężyć otchłań i objawić światłość sprawiedliwym, przygwoździć wyrok i okazać zmartwychwstanie, wziął chleb, dzięki Tobie składając... (tłum. H. PAPROCKI)

Zwycięstwo Chrystusa nad szatanem wykształciło się następnie w mit, którego przykładem jest apokryficzna *Ewangelia Nikodema*, lub dodatek do niej; por. „Zstąpienie do Otchłani". Przy lekturze tych tekstów zwracać należy uwagę, czy mówi się w nich o piekle jako o miejscu potępionych, czy też jako o Szeolu czy Hadesie, mitycznym miejscu przebywania wszystkich zmarłych przed zmartwychwstaniem Chrystusa, gdyż słowo jest to samo.

→ Symbol Apostolski [62]

Teologia imienia

Pod wpływem judeochrześcijaństwa i ważnego w tradycji żydowskiej związku imienia z osobą rozwija się teologia imienia czy też chrystologia imienia. Już u Filona Aleksandryjskiego Logos nazwany jest „Imię Boże".

→ Boski Logos u Filona [29]

Tak też jest w Nowym Testamencie: „Każdy kto wzywać będzie imienia pańskiego będzie zbawiony" (Dz 2, 21); „... darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano..." (Flp 2, 9n). Ojcowie piszą podobnie. Oto przykład:

> Hermas, *Pasterz*, Porównanie 9, 14, 5-6: Jeśli więc całe stworzenie podtrzymywane jest przez Syna Bożego, co myślisz o tych, którzy zostali wezwani przez Niego i noszą imię Syna Bożego i postępują zgodnie z Jego przykazaniami? Widzisz więc, kogo podtrzymuje? Tych, którzy z całego serca noszą Jego imię. On sam jest ich fundamentem i chętnie ich podtrzymuje, gdyż nie wstydzą się nosić Jego imienia (tłum. Anna Świderkówna).

„Imię" określa tu jakby „niewidzialną część Jezusa, Syna jednorodzonego", omijając Wcielenie. Odnosi się do preegzystencji i do pośrednictwa w zbawieniu.

Bibliografia

Pisma Ojców Apostolskich, tłum. ks. A. Lisiecki, POK 1 (1924); tłum. i przypisy: Anna Świderkówna, wstęp i opracowanie: W. Myszor, PSP 45 (1990); obszerne fragmenty: *Pierwsi świadkowie*, tłum. j.w., wstępy M. Starowieyski, OŻ 8 (1988), całość: BOK 10 (1998).

Hipolit Rzymski (?), *Tradycja Apostolska*, tłum. H. Paprocki, Studia Theologica Varsaviensia 14 (1976) 145-169.

M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, KUL 1980.

S. Łucarz, *Die Kirche als Gemeinschaft bei Ignatius von Antiochien*, w: *Veritatem desiderat anima,* Opolska Biblioteka Teologiczna 6, WT UO – Wyd. Św. Krzyża, 1995, 117-188. Streszczenie polskie: *Kościół jako wspólnota u św. Ignacego z Antiochii*, 183-186).

A. Młotek, *Trynitarne aspekty moralności w nauce Ojców Apostolskich*, Colloqium Salutis 7(1975) 251-264.

S. Rosik, *Wspólnotowy wymiar życia w pismach Ojców Apostolskich*, Studia Warmińskie 14 (1977) 499-516.

G. Bednarczyk, *Kulturowe uwarunkowania rozwoju Kościoła w okresie apostolskim*, Rocznik Teologiczny ChAT 33 (1991), z. 1, 159-179.

B. Częsz, *Entuzjazm eschatologiczny jako świadectwo wiary u Ojców Apostolskich*, AK 71 (1978), t. 92, 264-271.
E. Staniek, *Angelologia w Pasterzu Hermasa*, STV 9 (1971), z. 1, 51-82.
F. Szulc, *Chrystologia „Pasterza" Hermasa jako problem badawczy*, VoxP 6 (1986), z. 10, 117-136.
– *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, KUL 1982.

I.2. Prześladowania i męczennicy [3]

Wiemy już z Dziejów Apostolskich, że chrześcijanie od samych początków byli prześladowani. Najpierw przez Żydów uważających ich za bluźnierczą sektę, potem przez pogan. Od samego też początku cierpienia i śmierć męczenników były traktowane jako naśladowanie i kontynuowanie męki i śmierci Chrystusa. Stąd też bardzo szybko rozpowszechnił się kult oddawany męczennikom, oczywiście nie jako równym Bogu czy Chrystusowi, ale jako należny Jego naśladowcom, którzy przez swą postawę zasłużyli na zbawienie i stanowią przykład dla innych. Starano się więc o wiadomości o nich, o całym ich życiu, a przede wszystkim o samym męczeństwie.

Dokumenty dotyczące męczeństwa, jakie zachowały się do naszych czasów, można podzielić na trzy grupy:

1) akta sądowe, *Acta martyrum* we właściwym słowa znaczeniu. Są to stenogramy z przesłuchań lub procesów, albo też dokładne relacje sporządzone na ich podstawie.
2) relacje świadków, lub przynajmniej pisma oparte na takich relacjach. W ten sposób powstały tak zwane „Pasje" (*Passiones*) i „Świadectwa" (*Martyria*).
3) legendy hagiograficzne.

Liczba ofiar prześladowań nie jest dokładnie znana. Zachowało się około tysiąca imion męczenników, na pewno jednak było ich więcej. Dodać też trzeba więzionych, torturowanych pozbawionych urzędów i majątków.

Powody prześladowań

Nim zaczniemy czytać te dokumenty, zobaczmy najpierw, jakie były główne przyczyny niechęci do chrześcijan.

– Nieskładanie ofiar bogom Cesarstwa (z duchem opiekuńczym cesarza włącznie). Uznawano taką postawę za anarchię. W Cesarstwie tolerowa-

no Żydów, pozwalając im składać ofiary za cesarza, a nie cesarzowi; byli oni jednak jednym narodem zamkniętym w sobie, nie było to więc niebezpieczne. Chrześcijaninem zaś zostać mógł każdy, co wydawało się być groźniejsze.
– Chrześcijanie zmieniali obyczaje, a powody tego były dla pogan niezrozumiałe. Podejrzewano ich o kazirodztwo, kanibalizm, dzieciobójstwo, orgie; jednym słowem *superstitio*, fanatyczny zabobon.
– Ewangelie i inne pisma chrześcijańskie raziły wykwintnych czytelników prostotą, jeśli nie wręcz nieudolnością językową; wszystko więc wydawało się być prymitywne i obce.
– Zdaniem Rzymian modlić się można tylko ustalonymi i zatwierdzonymi formułami, gdyż improwizacja obraziłaby Boga. Chrześcijanie, ich zdaniem, modlili się nieporządnie, co mogło ściągnąć gniew Boga.
– Idea Boga, który daje się zabić, nie podobała się filozofom ani nie mieściła się w głowie poganom przyzwyczajonym do nieśmiertelności bogów.
– Chrześcijanie uchodzili za sektę żydowską, więc na nich skupiała się też niechęć do Żydów, która w Cesarstwie raz po raz przechodziła swe nasilenia.
– Na pewno wiele innych, mniej lub bardziej uświadomionych.

Cesarz Neron po słynnym pożarze Rzymu wydał podobno dekret skazujący na śmierć za samo przyznawanie się do chrześcijaństwa (*Institutum Neronianum*). Trajan i Hadrian następnie złagodzili trochę to prawo, zabraniając przyjmowania anonimowych donosów i wyszukiwania chrześcijan. Jeśli jednak ktoś został oficjalnie zadenuncjowany, musiał być sądzony i jeśliby się nie wyrzekł chrześcijaństwa, groziła mu śmierć.

Prześladowania wybuchały więc raczej z powodu ogólnego wrogiego nastawienia do wyznawców nowej religii, a nie z powodu rozporządzeń najwyższej władzy. Coś takiego nastąpi dopiero w roku 249/250 za cesarza Decjusza, który kazał wszystkim składać ofiary.

Początkowo obywateli rzymskich karano ścięciem, innych ludzi wolnych albo tak samo, albo przez spalenie, niewolników zaś najczęściej zabijano widowiskowo. W roku 212 nadano jednak obywatelstwo wszystkim wolnym (*Constitutio Antoniana*), więc ten podział stracił aktualność i rodzaj kary zależał od decyzji sędziego lub od kaprysu asystujących wykonywaniu wyroku ludzi, którzy często przejawiali upodobanie do krwi na arenie. Oprócz tego stosowano zesłanie (zwykle dla arystokracji i członków rodziny cesarskiej), pracę w kopalniach i więzienia.

Zobaczmy tylko najstarsze dokumenty, odsyłając bardziej zainteresowanych do podanych niżej publikacji.

Najstarsze Akta

Najstarsze *Akta* w ścisłym sensie tego słowa pochodzą z Afryki i dotyczą procesu dwunastu osób oskarżonych o chrześcijaństwo i przyznających się do niego. Proces miał miejsce 17 lipca 180 roku w Scilii w Numidii. Oskarżeni nie chcą w ogóle podjąć dyskusji na temat odejścia od wiary, mówią, że nigdy nikomu nie uczynili nic złego i nie zasługują na karę, gdyż oddawanie czci Bogu nie może być zbrodnią; że są dobrymi obywatelami płacącymi podatki, a nie wrogami państwa, cesarzowi jednak boskiej czci oddawać nie będą. Warto przytoczyć ogłoszoną przez przesłuchującego ich prokonsula sentencję:

> Z uwagi na to, że Speratus, Narzalus, Cittinus, Donata, Vestia, Secunda i inni oświadczyli, że żyją według zasad religii chrześcijańskiej, a gdy im dano możność powrotu do rzymskiej religii, uporczywie propozycję odrzucali, dlatego mają być ścięci mieczem (tłum. A. Bober).

I tak też się stało, a jedyną odpowiedzią ze strony męczenników było: „Bogu dzięki".

Polikarp ze Smyrny (ok. 160)

Innego typu dokumentem jest opis męczeństwa świętego Polikarpa, biskupa Smyrny, tak zwane *Martyrium Policarpi,* wydawane zwykle razem z innymi pismami Ojców Apostolskich. Jest to list Kościoła w Smyrnie do Filomelium i do innych Kościołów, przedstawiający męczeństwo biskupa na wzór męki Chrystusa. Jest to też najstarszy przykład *Pasji* męczennika, jaki przekazała nam historia.

Polikarp, 86-letni biskup, został zadenuncjowany władzom i groziło mu aresztowanie. Początkowo, za namową swoich wiernych, starał się ukryć na wsi i przeczekać. Został jednak zdradzony przez jednego ze swoich domowników, młodego niewolnika, który nie zniósł zadanych mu tortur. Przed aresztowaniem modlił się za cały Kościół, jak Chrystus. Naczelnik próbował przekonać go do odstępstwa, nie udało mu się jednak, zaprowadzono więc Polikarpa na stadion, gdzie miał być publicznie sądzony. Jak Jezusa Piłat, tak tutaj prokonsul chce Polikarpa uwolnić – oczywiście za cenę odstępstwa – ale i tutaj tłum jest temu przeciwny. Zostaje więc skazany na spalenie na stosie, a jako że w cudowny sposób ogień nie uczynił mu krzywdy, zabito go mieczem. Miejscowi Żydzi interweniowali u władz, by jego ciało nie zostało wydane chrześcijanom, kazano je więc spalić. Miało to miejsce 23 lutego, prawdopodobnie 167 roku.

Jego szczątki zostały zebrane i przy okazji mówienia o tym nasz dokument daje pierwsze znane nam świadectwo kultu męczenników w Kościele:

Męczeństwo Polikarpa 18, 2-4: Tak więc mogliśmy później zebrać jego kości, cenniejsze od klejnotów i droższe od złota, aby je złożyć w miejscu stosownym. Tam też, jeśli to będzie możliwe, pozwoli nam Pan spotkać się razem w weselu wielkim i radości, aby obchodzić rocznicę męczeństwa Polikarpa jako dzień jego narodzin i w ten sposób wspominać tych, którzy walczyli przed nami, a zarazem ćwiczyć i przygotowywać tych, którzy będą walczyć w przyszłości (tłum. Anna Świderkówna).

Wydaje się, że przede wszystkim chodziło w tej relacji o zbliżenie się do ideału Chrystusa, ale nie o utożsamienie męczennika z Nim; mimo doskonałości, każdemu człowiekowi czegoś nie dostaje do ideału. Co w tej opowieści jest zmienione dla potrzeb tej idei, nie wiadomo, pewnie jednak niewiele. Fakty były zbyt dobrze znane, by w kilka lat po ich zaistnieniu można było nimi manipulować. Warte jest jednak uwagi to, że chrześcijanom zależało na dostrzeganiu w męczeństwie najpełniejszego wyrazu naśladowania Chrystusa.

Dokumentem jedynym w swoim rodzaju jest opis męczeństwa Perpetuy i Felicyty. Straciły one życie za wiarę w Kartaginie w 202 roku. Wyjątkowość opisu polega na tym, że jest on w dużej części pamiętnikiem Perpetuy. Opisuje ona w nim aresztowanie, przeżycia w więzieniu, a nawet sny. Tylko opis śmierci dopisany został przez kogoś innego, być może przez Tertuliana. Cesarz Septymiusz Sewer, nie prześladując chrześcijan, zabronił stawania się chrześcijanami, czyli na szykany wystawieni byli przede wszystkim katechumeni pragnący przyjąć chrzest oraz katecheci. Dotyczyło to – między innymi – Perpetuy, dwudziestoletniej arystokratki z niemowlęciem na ręku i jej osiemnastoletniej niewolnicy Felicyty, która była w ósmym miesiącu ciąży. Obie przyjęły chrzest w więzieniu, zostały skazane na walkę z dziką krową, która je poraniła. Już poza areną zostały ścięte mieczem. O nastawieniu Perpetuy do czekającej ją walki świadczy sen, jaki miała w noc poprzedzającą mękę:

Perpetua (202)

Męczeństwo Perpetuy i Felicyty 10: Spostrzegłam ogromny i zdumiony tłum. A ponieważ wiedziałam, że jestem skazana na pożarcie dzikim zwierzętom, dziwiłam się, że ich nie wypuszczono na mnie. Do walki ze mną wyszedł natomiast pewien Egipcjanin o odrażającym wyglądzie, w otoczeniu swoich pomocników. Ale i do mnie podeszli wnet piękni młodzieńcy – moi pomocnicy i sprzymierzeńcy. Zdjęto ze mnie odzienie i stałam się mężczyzną. Moi opiekunowie poczęli nacierać mnie oliwą, jak to zwykli czynić zapaśnicy przed walką, gdy tymczasem Egipcjanin, mój przeciwnik, tarzał się w kurzu. Następnie pojawił się jakiś ogromny mężczyzna, który swoim wzro-

stem sięgał ponad amfiteatr. Odziany był w luźną purpurową szatę z dwoma pasami biegnącymi przez środek piersi. Na nogach miał ozdobne sandały, wykonane ze srebra i złota. W ręku niósł laskę jakby był trenerem oraz zieloną gałąź, na której były złote jabłka. Poprosił o ciszę i powiedział: „Jeśli ten oto Egipcjanin pokona tę kobietę, zabije ją mieczem; jeżeli zaś ona go zwycięży otrzyma tę gałąź".

I odszedł. My natomiast podeszliśmy do siebie i rozpoczęliśmy walkę na pięści. Mój przeciwnik usiłował pochwycić mnie za nogi, ja natomiast biłam go butami po twarzy. Nagle uniosłam się w powietrzu i zaczęłam tak go okładać, jakbym nie stąpała po ziemi. A kiedy spostrzegłam nadarzającą się okazję, złączyłam ręce splótłszy ze sobą palce i chwyciłam go za głowę. Wtedy on upadł na twarz, zaś ja podeptałam mu głowę. Lud zaczął wznosić okrzyki, a moi przeciwnicy poczęli śpiewać psalmy. Podeszłam wtedy do trenera i otrzymałam gałąź. On ucałował mnie i powiedział: „Córko, pokój z tobą". Ruszyłam więc triumfalnie ku Bramie Życia. I w tym momencie ocknęłam się. Uświadomiłam też sobie, że będę walczyła nie z dzikimi zwierzętami, ale z szatanem, lecz wiedziałam jednak, że odniosę zwycięstwo (tłum. A. Malinowski).

Perpetua wie, że jej wrogiem jest szatan. W wyobrażeniu Egipcjanina widać ślad katechezy o wyjściu z niewoli egipskiej, przedstawianej jako wyzwolenie z niewoli szatana; to dlatego właśnie szatana chrześcijanie przedstawiali jako czarną postać. Walkę z nim już św. Paweł porównał do zapasów na arenie, do których zapaśnicy nacierali się oliwą. Trener swym wyglądem przypomina jakąś rajską postać, potężną i wspaniałą, być może samego Chrystusa, którego w apokryfach przedstawiano jako wyższego od wszystkich, a nawet sięgającego głową ponad chmury. Perpetua śni, że depcze przeciwnikowi głowę – również ten symbol jest obecny w katechezach biblijnych; chce być jak niewiasta z Apokalipsy depcząca głowę diabłu. Przeczucie zwycięstwa nie jest łudzeniem się co do wyniku walki, ale pozytywną interpretacją pozwalającą wierzyć, że śmierć za wiarę nie jest porażką, lecz właśnie zwycięstwem.

Autor ostatniej części utworu kończy nie bez patosu:

O, najdzielniejsi i najbardziej błogosławieni męczennicy! Słusznie zostaliście powołani i wybrani do chwały Pana naszego Jezusa Chrystusa. Każdy, kto uwielbia, poważa i czci Jego chwałę, powinien przeczytać o tych heroicznych czynach dla zbudowania Kościoła, nie mniejszych niż dawne przykłady. Niechaj te nowe dowody męstwa będą świadectwem, że jeden i ten sam Duch Święty ciągle aż dotąd działa, jako i Bóg Ojciec wszech-

mogący i Syn Jego Jezus Chrystus, Pan nasz, którego cześć i niezmierzona potęga trwa na wieki wieków (tłum. A. Malinowski).

Wyznawcy

Hipolit (231)

Przy okazji tego tematu poświęćmy jeszcze kilka słów tym prześladowanym, którzy uszli z życiem – tak zwanym *confessores*. Byli oni często po torturach, więzieniu pozbawieni środków do życia, gdyż konfiskata mienia aresztowanych była pierwszą sankcją, jaką stosowano w Cesarstwie jęczącym pod ciężarami wydatków wojskowych z powodu niekończących się wojen. Mieli oni przywilej wystawiania upadłym „listów pokoju", polecających ich wspólnocie Kościoła. Autor tak zwanej *Tradycji Apostolskiej*, dziełka poświęconego przede wszystkim liturgii, prawdopodobnie z III wieku, a przypisywanego Hipolitowi Rzymskiemu, pisze o wyznawcy, że „zasługuje on na wielki szacunek, gdyż wobec pogan i królów wyznał imię Boga i Jego Chrystusa" (por. *Konstytucje Apostolskie* VIII, 23, 2). Szacunek ten był tak wielki, że – jak pisze – wyznawcy wybranemu do diakonatu lub prezbiteratu nie trzeba nakładać rąk, gdyż ich wyznanie taką godność już im nadało (*Tradycja Apostolska* 9).

Z męczeństwem łączy się także idea „chrztu krwi". Wierzono, że jest ono tak wielkim aktem miłości do Boga, że brak chrztu nie może być przeszkodą w zbawieniu takiego człowieka. W drugiej połowie IV wieku tak uzasadniał to św. Cyryl Jerozolimski:

Cyryl Jerozolimski (ok. 313-386)

Katecheza 3: Kto nie przyjmuje chrztu, dla tego nie ma zbawienia. Wyjątek stanowią męczennicy, którzy i bez wody osiągną królestwo. Bo gdy Zbawiciel odkupił świat na krzyżu, wypłynęła z Jego boku krew i woda, a kto żyje w spokojnych czasach, ochrzcił się w wodzie, a w czasach prześladowań otrzymał chrzest krwi własnej. Również i męczeństwo nazywa Zbawiciel chrztem, mówiąc: „Czy potraficie pić kielich, który ja pić będę, lub przyjąć chrzest, którym ja będę ochrzczony?" (Mk 10, 38). I męczennicy składają wyznanie wiary, będąc widowiskiem dla świata, dla aniołów i ludzi (...). Ponieważ zbawienny chrzest według Ewangelii działa w dwojaki sposób – w katechumenach przez wodę, w czasie prześladowania zaś w świętych męczennikach przez ich krew – wypłynęły z boku Zbawiciela krew i woda, aby tak w chrzcie jak i w czasie męczeństwa za Chrystusa zapewnić łaskę wyznania (tłum. W. Kania).

Pragnienie męczeństwa

Tertulian (ok. 150-220)

Męczeństwo było tak cenne i dla wielu wręcz upragnione, że bywały wypadki ochotniczego wydawania się w ręce prześladowców. Zawsze było to jednak krytykowane jako nierozważny wyraz pychy i zadufania we własne siły. Pisano jednak również zachęty do męczeństwa. Tertulian (*Do męczenników*; PSP 5) opisuje uwięzienie wręcz jako komfort: nie ma okazji do grzechów, do zgorszenia, jest spokój i tak dalej. A zresztą ludzie dla gorszych powodów dają się męczyć lub nawet zabijać. O ileż godniejszym powodem jest Jezus Chrystus!

Orygenes (186-253)

Także Orygenes wypowiadał się na ten temat (*Zachęta do męczeństwa*, PSP 24). Pisząc do uwięzionych przyjaciół (między innymi do Ambrożego, nawróconego przez niego gnostyka), którzy już nie mogą uciekać ani się wycofać, stara się wytłumaczyć im sens męczeństwa. Pisze o przykładzie samego Chrystusa i braci Machabejskich, przedstawia śmierć za wiarę jako najwyższą zasługę i środek do osiągnięcia pełni zbawienia.

Warto pamiętać, że nie były to teoretyczne rozważania pisane w spokojnych czasach i bezpiecznych miejscach, ale jakby w samym wirze cyklonu. Aż do tak zwanego Edyktu Mediolańskiego Konstantyna Wielkiego z 313 roku chrześcijanie żyli w ciągłym zagrożeniu, któremu potrafili stawić czoła.

Upadli („lapsi")

Byłoby iluzją wyobrażanie sobie, że w czasie prześladowań wszyscy dzielnie trwali w wierze i nie było żadnych odstępstw. Zawsze się one zdarzały i właśnie dlatego Orygenes przestrzegał przed łatwym wystawianiem się na niebezpieczeństwo. Największe żniwo apostazja zebrała w czasie prześladowania w roku 250, za cesarza Decjusza. Było ono zorganizowane w ten sposób, że wszyscy obywatele Cesarstwa zostali zobowiązani do złożenia ofiary bogom za cesarza w oznaczonym miejscu i terminie. Na dowód złożonej ofiary mieli otrzymać specjalny dokument potwierdzający. Kto uchyliłby się od tego obowiązku miał być traktowany jako winny wobec państwa i cesarza. Tak systematycznie zaplanowana akcja ograniczała możliwości manewru i dlatego wielu chrześcijan nie czujących się na siłach, by wykazać się heroizmem w wyznaniu wiary, takie ofiary złożyło. Byli też tacy, którzy za łapówki „zorganizowali" sobie potrzebne zaświadczenia, ale

także na nich co gorliwsi chrześcijanie, znoszący więzienia lub niewygody ucieczki, patrzyli jak na zdrajców. Tych, którzy złożyli ofiary, a także po części tych drugich, nazywano „upadłymi" (*lapsi*), a tych, którzy w prześladowaniach zostali aresztowani i przeżyli więzienie – „wyznawcami" (*confessores*). Jednym z biskupów, który był zmuszony zabrać głos w tej sprawie był Cyprian z Kartaginy. Jego też rozwiązanie zostało z czasem przyjęte przez cały prawie Kościół.

→ Pokuta [14]

Cyprian z Kartaginy (258)

Zgodnie z panującym zwyczajem, wyznawcy byli uważani za tak bliskich Bogu, że mogli być poręczycielami dla „upadłych" i za pomocą tak zwanych „listów pokoju" mogli polecać ich biskupowi, by przyjął ich z powrotem do Kościoła. Gdy prześladowania były sporadyczne i „upadłych" było mało, nie stanowiło to problemu. Teraz jednak, z racji masowości zjawiska, zaczęło to burzyć wewnętrzne życie Kościoła. Wyznawcy zaczęli dawać zbyt łatwo i zbyt dużo „listów pokoju" tym, którzy zaparli się wiary, a wielu spośród nich zgłaszało się bez chęci odbycia pokuty za grzech odstępstwa, żądając przyjęcia zamiast o nie prosić. Niecierpliwym i zarozumiałym Cyprian odpisuje, przywołując ich do porządku, innych, rzeczywiście pokutujących, przyjmuje i każe przyjmować. Byli jednak tacy, którzy w ogóle takiego prawa nie uznawali, odmawiając pojednania upadłym, nawet pokutującym i o to proszącym. Tym przypomina Cyprian o Bożym miłosierdziu i Jego pragnieniu nawrócenia wszystkich (*List* 55, 22). Bóg daje przebaczenie tym, którzy o nie proszą, a nie żądają:

> *List* 33, 2: Pisali mi niektórzy upadli pokorni, cisi, lękliwi, bojący się Boga, którzy w kościołach zawsze chwalebnie, owocnie się trudzili i swych czynów nigdy nie uważali za zasługujące przed Panem... chociaż otrzymali pismo pokoju od męczenników, aby zadośćuczynienie, jakie czynią, mogło być przyjęte przez Pana, to jednak napisali mi błagalnie, że uznają swą winę, że czynią prawdziwą pokutę. Jednakże do otrzymania pokoju zuchwale i natrętnie się nie spieszą, lecz wyczekują naszego przybycia. Mówią, że pokój, o ile go otrzymają w naszej obecności, tym słodszy będzie dla nich (tłum. W. Szołdrski).

„Upadłych" polecał więc przyjmować do Kościoła, ale w charakterze pokutników, a dopuszczać do Eucharystii dopiero w obliczu śmierci. Taka pozorna surowość brała się z przekonania, że tylko raz jeden można uzyskać pojednanie z Kościołem po chrzcie. Ważnym więc było, by tej okazji nie zmarnować.

Bibliografia

Męczennicy, wstępy i opr. Ewa Wipszycka, („Prześladowania w państwie rzymskim", s. 15-83), M. Starowieyski, („Męczeństwo", s. 84-144), OŻ 10, Znak 1991.

H. Pietras, *O męczeństwie i unikaniu męczeństwa według Orygenesa*, Przegląd Powszechny 1985 z. 10, 46-51.

T. Baumeister, *Początki kultu męczenników*, Poznańskie Studia Teologiczne 6 (1986), 261-270.

A. Drożdż, *Ethos męczeństwa i „non violence" w II stuleciu chrześcijaństwa*, VoxP 7 (1987), z. 12-13, 87-106.

B. Kriegbaum, *Kościół prześladowany w pierwszym okresie swoich dziejów*, Communio 5 (1987) 34-46.

P. Janiszewski, *Galeriusz czy Dioklecjan? Kwestia odpowiedzialności za rozpoczęcie tzw. „wielkiego prześladowania" chrześcijan w 303 roku*, Meander 48 (1993) 303-318.

I.3. Obrona wiary [4]

Wraz z rozwojem chrześcijaństwa rosła też wrogość do niego ze strony państwa i pogan. Odrzucanie oficjalnego kultu było bowiem uważane za przestępstwo obrazy majestatu. Ważną więc stało się rzeczą przedstawianie chrześcijaństwa w sposób inteligentny i filozoficznie spójny, obrona przed atakami opartymi na plotkach i oszczerstwach i wykazywanie wyższości chrześcijaństwa nad wielobóstwem. Czy to ostatnie łagodziło wrogość, czy raczej ją potęgowało, to całkiem inna sprawa.

Dzieła apologetyczne podzielić można na trzy grupy:

1) niepolemiczne przedstawienia chrześcijaństwa (np. *Do Diogneta* czy Atenagorasa *O Zmartwychwstaniu*);
2) antyżydowskie (np. Justyn, *Dialog*);
3) antypogańskie (Justyn, *Apologia*, Atenagoras, Tacjan, Hermiasz).

Omówienie poglądów tych pierwszych apologetów, czasem w literaturze nazywanych Apologetami Greckimi, zacznijmy od uroczego i małego anonimowego dziełka *Do Diogneta*, prawdopodobnie z 2 połowy II wieku.

Jest to pismo apologetyczne, broniące chrześcijaństwa w sposób pozytywny, pokazujące, czym się ono różni od innych, a czym nie. Zawiera elementy charakterystyczne dla apologii, takie jak odrzucenie bałwochwalstwa i judaizmu. Skupia się jednak raczej na ukazaniu, w jakiego Boga wierzą chrześcijanie, na czym polega duchowy kult, jakim Go obdarzają, mówi

o roli Kościoła jako wspólnoty odznaczającej się wzajemną miłością. Bardzo trafnie określa – jak je nazywa – „paradoksy chrześcijaństwa". Oto krótki fragment:

> *Do Diogneta* 5: Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. Nie zawdzięczają swej nauki jakimś pomysłom czy marzeniom niespokojnych umysłów, nie występują, jak tylu innych, w obronie poglądów ludzkich. Mieszkają w miastach helleńskich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą.
>
> Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łoże. Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa... (tłum. Anna Świderkówna).

Cele apologii

W swej obronie chrześcijaństwa apologeci musieli odpowiedzieć między innymi na następujące pytania:

- jak pogodzić uniwersalność zbawienia z tak późnym przyjściem Zbawiciela, a w związku z tym, z tak „młodą" religią? Rzymianie z natury i kultury byli konserwatystami i zwyczaj „ojców" lub „starszych" (*mos patrum* lub *mos seniorum*) miał znaczenie prawa. To, co ukazywało się jako nowe z zasady, było uważane za gorsze od starego.
- jak wytłumaczyć skandal krzyża, Mesjasza cierpiącego, mimo że jest Bogiem? Według filozofii i dotychczas znanych religii pogańskich bogowie byli nieśmiertelni, i to nie tylko *de facto*, ale i absolutnie; nie mogli umrzeć. Tajemnica Syna Bożego, który umarł w przyjętym człowieczeństwie wymykała się wszelkim znanym kategoriom myślenia.
- jak ma się do siebie prześladowanie chrześcijan i opatrzność dobrego Boga? Jeśli bowiem chrześcijanie mają rację, to dlaczego ich Bóg po-

zwala na prześladowanie, okazując mniejszą moc niż mają ją powodujący prześladowania obrażeni bogowie?

Odpowiedź polegała na ukazaniu historii zbawienia, w której Syn Boży, Logos, pośrednik stworzenia, objawia się stopniowo wszystkim ludziom, zwycięża śmierć i zło przez swoje wcielenie, mękę i zmartwychwstanie, a w pełni to zwycięstwo objawi się dopiero w Jego drugim przyjściu, pełnym chwały. Wyjaśnienie to musiało brać pod uwagę „trynitarność" objawienia chrześcijańskiego, co wcale nie było proste. Zawsze jednak ten aspekt był widoczny, choć niewyjaśnialny. Justyn pisał:

Justyn (167)

JUSTYN, *Apologia* I, 6: (...) Przyznaję, że jesteśmy niewierzącymi, jeśli chodzi o tych tak zwanych bogów, ale nigdy w przypadku najprawdziwszego Boga, Ojca sprawiedliwości, mądrości i wszystkich innych cnót, wolnego od wszelkiego zła. Jego to właśnie i Syna, który od Niego przyszedł i tego wszystkiego nas nauczył, a także zastępy innych, dobrych aniołów, którzy Go otaczają i są na Jego obraz, oraz Ducha proroczego czcimy i uwielbiamy, składając cześć zgodnie z rozumem i prawdą. I jak sami zostaliśmy pouczeni, tak również bez zazdrości przekazujemy tę naukę każdemu, kto pragnie ją poznać (tłum. L. MISIARCZYK).

Spory z Żydami dotyczyły przede wszystkim interpretacji Starego Testamentu, który chrześcijanie przejęli na własny użytek w greckiej wersji SEPTUAGINTY. Wierząc w preegzystencję Syna Bożego, dowodzili Jego obecności w całym Piśmie. Interpretacja chrystocentryczna była przedstawiana jako jedynie słuszna (por. *Dialog* 112). Chodziło też o samą zasadę rozumienia Pisma, a zwłaszcza proroctw. Justyn ujmuje ją następująco:

→ Znaczenie Pisma [21]

JUSTYN, *Dialog* 114, 1: Otóż bywało, że Duch Święty istotnie tworzył rzecz, która była figurą (*typos*) tego, co się stać miało. Bywało również, że wypowiadał słowa o tym, co się miało w przyszłości zdarzyć, a mówił tak, jak gdyby się te rzeczy w tej właśnie działy chwili, albo już się nawet dokonały. Kto to czyta, a nie zna tych zasad, nie będzie mógł podążyć, jak trzeba, za słowami proroczymi (tłum. A. LISIECKI).

Nie szkodzi więc, że jakieś proroctwa już się wypełniły, nawet bowiem to wypełnienie jest tylko typem rzeczywistości jedynie Bożej i duchowej, związanej z Jezusem Chrystusem. O nim bowiem mówi całe Pismo. Zgodnie z tą zasadą Justyn zwraca uwagę na następujące kwestie:

– Logos jest bohaterem objawień Boga w Starym Testamencie. Por. przede wszystkim wyjaśnienie krzaku ognistego z Wj 3, 2-4: ten sam, który się

objawia, jest aniołem, czyli posłanym, i równocześnie mówi o sobie, że jest Bogiem. Musiał więc być to ktoś, kto równocześnie jest Bogiem i posłanym przez Boga, czyli właśnie Syn Boży:

JUSTYN, *Dialog* 60, 5: Kiedy Słowo powiada, że Anioł Pański ukazał się Mojżeszowi, a potem zaznacza, iż to jest Pan i Bóg, mówi o tym samym, którego w tak licznych przytoczonych ustępach oznacza jako Sługę Boga, co jest ponad światem i ponad którego żaden inny Bóg nie istnieje (tłum. A. Lisiecki).

– szukanie typów Chrystusa: *Dialog* 86 – jakikolwiek kawałek drewna jest odczytywany jako symbol krzyża, ale także bitwa z Amalekitami (Wj 17, 9nn) została wygrana, gdyż Mojżesz trzymał ręce uniesione na znak krzyża, a wodzem był Jozue (=Jezus) (*Dialog* 90);
– koniec Prawa Mojżeszowego, które zostaje zastąpione przez nowe prawo, wieczne i powszechne. Stare przepisy nie mają już więc sensu. Justyn ukazuje to na przykładzie obrzezania i zachowywania szabatu:

JUSTYN, *Dialog* 19: (...) Wam, którzy macie obrzezane ciała, potrzeba naszego obrzezania. Nam natomiast, którzy je posiadamy, nie potrzeba waszego obrzezania. Gdyby to bowiem było potrzebne, tak jak uważacie, nie byłby Bóg stworzył Adama nieobrzezanego, nie zwróciłby oczu na dary złożone Mu w darze przez Abla, też nieobrzezanego, nie miałby upodobania w nieobrzezanym Henochu, który zniknął, bo Bóg go zabrał (por. Rdz 5, 24). Nieobrzezany Lot ocalał z Sodomy, gdyż wyprowadzili go sami aniołowie i Pan (por. Rdz 19). Noe, praojciec nowego rodzaju [ludzkiego] wszedł nieobrzezany razem z dziećmi do arki. Nieobrzezany był kapłan Najwyższego, Melchizedek, któremu Abraham złożył w ofierze dziesięcinę. On to dopiero jako pierwszy otrzymał obrzezanie ciała, a Melchizedek go pobłogosławił (por. Rdz 14, 18nn). (...) Wszyscy ci wymienieni co dopiero sprawiedliwi nie zachowywali szabatu, a podobali się Bogu, tak samo zresztą, jak później Abraham i jego dzieci aż do czasów Mojżesza, kiedy to ukazała się niesprawiedliwość i niewdzięczność wobec Boga waszego ludu, który wystawił sobie cielca. Dlatego to Bóg dostosował się do tego narodu i rozkazał składać ofiary dla swego imienia, abyście nie wpadli w bałwochwalstwo. Ale wy nie przestrzegaliście tego, ale nawet dzieci ofiarowaliście demonom. Więc przykazano wam też święcenie szabatu, abyście pamiętali o Bogu (tłum. A. LISIECKI).

– odrzucenie Izraela i powołanie nowego Ludu z pogan (np. *Dialog* 119, 3); chrześcijanie „zastąpili" Żydów, gdyż ci ostatni odrzucili i zabili Chrystusa.

Tacjan (200)

Najwybitniejszymi autorami apologii antychrześcijańskich byli: św. Justyn ze swoją *Apologią*, Tacjan należący do sekty ENKRATYTÓW, piszący wprost przeciw Grekom oraz filozoficznie przenikliwy Atenagoras. Realizowali oni takie oto zasady:

– wykazywanie starożytności chrześcijaństwa przeciw *traditio romana* i *mos patrum*. Jako że Mojżesz żył i pisał przed wielkimi filozofami greckimi, a jego pisma mówią o Chrystusie – co było dla chrześcijan oczywiste – wszystko to, co cenne i prawdziwe u Greków zostało „odpisane" od Mojżesza, choć bez właściwego rozumienia i stąd różnice. Była to tak zwana „KRADZIEŻ GREKÓW", o której pisał już Filon z Aleksandrii. Oto przykład takiej właśnie argumentacji:

  JUSTYN, *Apologia* I, 44, 8-9: Dlatego też i Platon, gdy mówił: „Wina jest zawsze po stronie człowieka, który z wolnej wybiera woli, Bóg nie ponosi żadnej winy", przejął tę myśl od Mojżesza, gdyż Mojżesz starszy jest od wszystkich pisarzy greckich. (9) Filozofowie i poeci, mówiąc na temat nieśmiertelności duszy, zapłaty po śmierci, oglądania rzeczy niebieskich, a także innych temu podobnych, brali za punkt wyjścia myśl proroków i dopiero dzięki temu mogli je pojąć oraz wyjaśniać (tłum. L. MISIARCZYK).

– dowodzenie nierozumności pogaństwa i wielobóstwa (np. Teofil z Antiochii, *Do Autolyka* II, 2-3; Tacjan, *Mowa* 21; 33, Hermiasz).
– krytyka prześladowań jako niesprawiedliwych z zasady, gdyż zwróconych przeciwko ludziom niewinnym, bez dowodzenia jakiejkolwiek winy poza byciem chrześcijaninem. Dodawano także z wyrzutem, że wyznawcy wszystkich innych religii nie są prześladowani i że chrześcijanie nie zasługują na takie wyjątkowe traktowanie (por. Justyn *Apologia* I, 4 lub Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami* 1).
– odparcie zarzutu ateizmu (por. Justyn *Apologia* I, 6: tekst cytowany na początku rozdziału).

BIBLIOGRAFIA

Apologeci Greccy II w., (*Do Diogneta*, TEOFIL ANTIOCHEŃSKI, *Do Autolyka*, HERMIASZ, *Szydzenie z filozofów pogańskich*), tłum J. CZUJ, POK 18 (1935).

Apologie, (MINUCJUSZ FELIKS, *Oktawiusz*; *Do Diogneta*; KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Zachęta Greków*), tłum. M. SZARMACH, ANNA ŚWIDERKÓWNA, J. SOŁOWIANIUK, PSP 44 (1988).

Pierwsi apologeci greccy (Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz), tłum. L. MISIARCZYK, BOK 24, Wydawnictwo M 2004.

Święty Justyn, *Apologie. Dialog z Żydem Tryfonem,* tłum. A. Lisiecki, POK 4 (1926).

Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, wstęp i tłum. St. Kalinkowski, PAX 1985.

L. Gładyszewski, *Bóg Stwórca i Władca. Doktryna greckich apologetów II wieku o stworzeniu i Opatrzności w aspekcie patrystyczno-filozoficznym*, SACH 1 (1979), z. 1.

D. Kowalczyk, *Filozoficzno-teologiczne tło poglądów Atenagorasa na temat natury ludzkiej*, VoxP 10 (1990) z. 19, 637-650.

R. Jędrzejewski, *Bóg a zmartwychwstanie ciał w filozoficzno-teologicznej myśli Atenagorasa z Aten*, VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 315-322.

R. M. Leszczyński, *Atenagoras wobec filozofii i religii greckiej*, Jednota 2006, z. 7--8, s. 8-10.

R. M. Leszczyński, *Atenagoras wobec zmartwychwstania*, Jednota 2006, z. 9-10, s. 15-17.

II. BYCIE W KOŚCIELE

II.1. Natura Kościoła [5]

Ignacy z Antiochii (107)

W listach Ignacego z Antiochii możemy odnaleźć sporo informacji na temat ówczesnego Kościoła. Ignacy wyraźnie potwierdza istnienie zorganizowanej hierarchii, której początki zarysowane są już w listach św. Pawła. Na czele każdego Kościoła lokalnego stoi biskup, wspomagany przez kolegium prezbiterów i diakonów. Przy okazji próby zażegnania jakichś niesnasek spowodowanych młodym wiekiem biskupa Magnezji Ignacy przedstawia swoje zdanie na temat samej istoty tego urzędu:

> *List do Magnezji* 3, 1n: A wam godzi się nie wykorzystywać wieku waszego biskupa, lecz ze względu na moc Boga Ojca okazywać mu wszelkie poważanie. Wiem istotnie, że wasi święci kapłani nie nadużywają widocznej w nim młodości, lecz jako rozumni w Bogu poddają się mu [zawsze], właściwie jednak poddają się nie jemu, lecz Ojcu Jezusa Chrystusa, gdyż On jest biskupem wszystkich. (2) Przez szacunek zatem dla Tego, który nas umiłował, godzi się być posłusznym bez żadnej obłudy, ponieważ [jeśli postępujemy inaczej], zwodzimy nie tylko tego widzialnego biskupa, lecz próbujemy także oszukać niewidzialnego. Tu już nie z ciałem mamy do czynienia, ale z Bogiem, który zna rzeczy ukryte (tłum. Anna Świderkówna).

Odłączenie się od Kościoła zebranego wokół biskupa jest odłączeniem od Boga, a uchylanie się od uczestniczenia w zgromadzeniach, zwłaszcza w sprawowaniu Eucharystii, świadczy o pysze, której Bóg się sprzeciwia (*List do Efezu* 5). Listy te są najstarszym świadectwem ustalonej hierarchii kościelnej.

Duch Święty w Kościele

Ireneusz (200)

Już w chrzcie Jezusa w Jordanie Duch Święty zstąpił dla całego człowieczeństwa. Jego bycie z Jezusem służyło w rzeczywistości zadomowieniu się we wszystkich ludziach. Człowieczeństwo zostało uzdolnione do bycia z Duchem, a Duch „przyzwyczajał się" do bycia z ludźmi (*AdvHaer* III, 17, 1). Obecność Ducha w ludziach uaktywnia się jednak dopiero po zesłaniu Ducha Świętego w dzień Pięćdziesiątnicy. Odtąd działa On w całym Kościele, a równocześnie w każdym należącym doń człowieku. Kościół żyje dzięki wierze, która jest darem Bożym, porównywalnym do tchnienia życia ofiarowanego Adamowi, aby mogli żyć jego członkowie. Sama wiara nie wystarczyłaby jednak do życia wiecznego, jak tchnienie życia nie wystarczyło Adamowi. Kościół otrzymał więc Ducha Świętego, który jest „łącznością z Chrystusem, przybytkiem niezniszczalności, umocnieniem naszej wiary i schodami do Boga". Jak zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa było potrzebne, by zjednoczyć ludzką naturę z Boskim Słowem, by zjednoczenie to obejmowało wszystkich synów Adama, a nie tylko Jezusa, tak i w Kościele Duch jest obecny w tym samym celu, powodując zjednoczenie z Chrystusem. Działanie tego Ducha objawia się poprzez posługę apostołów, proroków i nauczycieli. Także to jest analogiczne do działania w człowieku: Duch działa w ciele, nie tylko w duszy. W Kościele też jest obecny w jego cielesnej strukturze, w ludziach, którzy nim kierują. Występowanie przeciwko Kościołowi na ziemi, może się więc okazać działaniem wbrew Duchowi Świętemu: „Gdzie jest Kościół, tam jest Duch Boży, a gdzie jest Boży Duch, tam jest Kościół i wszelka łaska". Jako że Duch jest prawdą, oddalanie się od Kościoła grozi oddaleniem się od prawdy. Poza Kościołem (i Duchem) można znaleźć tylko pozory, które tak się mają do prawdy, jak woda z kałuży do źródła (AdvHaer III, 24, 1-2).

→ Podobieństwo Boże [45]

Duch – dar Boży ożywiający na życie wieczne, Prawda i Zjednoczenie z Chrystusem – jest ciągle jeden i ten sam. Będąc Duchem wspólnym Ojca i Syna, łączy ich nierozdzielnie. Dany ludziom – łączy ich ze Słowem Bożym, gdyż za Jego pośrednictwem zostaje dany. Łączy też Kościół, który dzięki Jego obecności jest zawsze jeden. Prawdopodobnie Ireneusz nie wpadłby nigdy na pomysł, by mówić o Kościołach w liczbie mnogiej, chyba że chodziłoby o Kościoły lokalne. Kościół jest ciągle jeden, choć niestety skłócony i podzielony przez ludzi, którzy „z byle jakiego powodu tną i dzielą wielkie i chwalebne ciało Chrystusa, i o ile to od nich zależy, zabijają je" (AdvHaer IV 33, 7).

Wspólnota miłości

Klemens Aleksandryjski (po. 215)

Często podkreślano, że Kościół w ujęciu Klemensa jest wspólnotą miłości, a przynależność do Kościoła udziałem w miłości Ojca i Syna. On sam nazywa ponadto Kościół rodziną Bożą, szkołą lub państwem Boskiego Logosu. Jak jedna jest miłość Ojca i Syna obejmująca wszystko i wszystkich, tak i Kościół jest i może być tylko jeden:

> *Kobierce* VII, 17, 107: W gruncie rzeczy istnieje tylko jeden Kościół, prawdziwy i rzeczywiście pierwotny, w poczet którego są zaliczani sprawiedliwi według z góry założonego celu Bożego. Wobec tego, że istnieje tylko jeden Bóg i jeden Pan, dlatego doznaje też chwały coś najbardziej godne czci przez sam fakt swej jedyności, coś, co stanowi podobiznę Prazasady. W każdym razie jedyność zaliczana jest do natury Kościoła, który jest jeden, a który ci ludzie chcą rozerwać na liczne herezje. Twierdzimy, że zgodnie ze swą istotą, ze swym założeniem, ze swym początkiem i z wyjątkowością swego znaczenia Kościół pierwotny i powszechny jest jedyny. On skupia w jedności wiary jedynej, opierającej się na właściwych jej Testamentach, a raczej na jednym, lecz w różnych czasach podanym, wedle woli Boga jedynego, wyrażonej za pośrednictwem jednego Syna; skupia zaś tych wszystkich, którzy już są doń przydzieleni, a których wybrał Bóg z góry, przed stworzeniem świata, wiedząc że będą sprawiedliwi (tłum. Jadwiga Niemirska-Pliszczyńska).

W jedynym Kościele powinna panować oparta na miłości jednomyślność. Tak niestety nie jest i ciągle jest on poddawany próbom podziałów. Do Kościoła jednak powołani są wszyscy i każdy może najpierw zostać niewolnikiem Boga, potem wiernym sługą, następnie – poprzez wzrost w miłości – być adoptowanym synem Boga, a nawet Jego przyjacielem.

Jako że przynależność do Kościoła jest udziałem w miłości Boga, sami ludzie nie tworzą go jeszcze. Są ciałem Kościoła, którego Głową jest Chrystus. Właśnie jedność Głowy jest gwarantem jedności Kościoła; nie może być dwóch – czy więcej – Kościołów, gdyż Chrystus jest jeden i jest to ważniejsze niż wszelkie podziały wśród ludzi. Chrystus – Głowa Kościoła – jest równocześnie uosobioną Prawdą. Tak więc każdy przejaw prawdy, w jakimkolwiek systemie filozoficznym, również od Niego pochodzi. Chrystus łączy więc nie tylko ochrzczonych, ale wszystkich ludzi szukających prawdy. Ich powołaniem jest wejście do Kościoła i rozwój w miłości do prawdziwej gnozy pozwalającej stać się przyjacielem Boga.

Kościół aniołów i ludzi

Według hipotezy preegzystencji, przyjmowanej przez Orygenesa, wszystkie byty rozumne, stworzone na początku czasu, tworzą niebiański Kościół, święte miasto Jeruzalem, Oblubienicę Logosu. Grzech spowodował oddalenie od Boga, ale nie od Kościoła. Raczej Kościół rozciągnął się przestrzennie i dalej łączy wszystkich w sobie. Należą do niego ludzie, aniołowie, gwiazdy. Być może również demony, które nie przestały przecież być rozumne. Samo słowo „kościół" ma jednak wiele znaczeń. Oprócz uniwersalnego, tego, który istnieje od początku (por. PnpKom II), który jest światem oświecanym przez Chrystusa (por. JKom VI, 59, 304), oznacza też różne jego części lub kościoły lokalne. Kościół się nie dzieli, co najwyżej można powiedzieć, że jest podwójny, anielski i ludzki. Obie części współzależą od siebie. W jednej homilii, zachowanej po łacinie w tłumaczeniu św. Hieronima, czytamy:

Orygenes (253)

> ŁkHom 23, 8: *Duplex hic adest ecclesia* – Kościół jest więc podwójny, i ludzi, i aniołów. Jeśli mówimy rozsądnie i zgodnie z wolą Pisma, aniołowie się cieszą i modlą razem z nami. A ponieważ aniołowie są obecni w Kościele, w tym oczywiście, który na to zasługuje i który należy do Chrystusa, dlatego też modlącym się kobietom nakazano, aby miały „na głowie zasłonę ze względu na aniołów" (1 Kor 11, 10). Jakich aniołów? Tych oczywiście, którzy stoją przy świętych i znajdują radość w Kościele; my ich nie widzimy, bo oczy nasze zostały zamazane brudem grzechów, widzą ich jednak apostołowie Jezusa, do których rzekł: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, ujrzycie niebo otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego" (J 1, 51) (tłum. S. Kalinkowski).

Kościół anielski, istniejący równie realnie jak Kościół na ziemi, nie stanowi celu dla tego ostatniego. I jeden, i drugi (lub też obie jego części) są w drodze do pełnej realizacji siebie w Kościele niebiańskim, w którym nie będzie już żadnej zmazy grzechu.

Pierwotna względem jakichkolwiek podziałów przynależność wszystkich do Kościoła każe Orygenesowi z rezerwą odnosić się do absolutyzowania znaków przynależności do Kościoła na ziemi. Na przykład chrzest wprowadzający w Kościół ziemski jest równocześnie tylko zapowiedzią czy znakiem (sakramentem) wejścia do Kościoła niebiańskiego, ojczyzny wszystkich bytów rozumnych. W Kościele na ziemi istnieje grzech, błędy i herezje, z których trzeba się mu wyzwalać. Wyzwolenie to jednak nastąpi i jedność Kościoła stanie się znowu wyraźna u końca czasów.

Kościół cesarski

Euzebiusz z Cezarei (339)

Chrystus ustanowił Kościół na ziemi za pośrednictwem Apostołów, ewangelistów i innych uczniów. On sam jednak jest jego kamieniem węgielnym, oświeca go, uczy i chroni od wszelkiego zła. Kościół jest Ciałem Chrystusa, który jest też jego Głową. Lud należący do Kościoła zastąpił Synagogę. Ta bowiem, choć początkowo przyjęła wezwanie do wybraństwa, odrzuciła Chrystusa i straciła wszelkie przywileje.

Rówieśnikiem Kościoła na ziemi jest Cesarstwo Rzymskie. Jedna i druga instytucja jest obrazem niebiańskiej Ojczyzny; w koncepcji Euzebiusza obie są więc tożsame. Dzięki Cesarstwu Kościół mógł stać się powszechny, a dzięki Kościołowi Cesarstwo stało się chrześcijańskie. W Cesarstwie chrześcijańskim i w Kościele jest ten sam założyciel, Chrystus, i ten sam lud. W takiej wizji Kościoła najważniejszą postacią staje się chrześcijański władca. Na nim spełniają się proroctwa Starego Testamentu, realizuje on Boże obietnice. Zwycięstwo Konstantyna na moście mulwijskim i zatonięcie części wojsk Maksencjusza w wodach Tybru w roku 312 zostało, według Euzebiusza, zapowiedziane przez wydarzenie przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone, które pochłonęło wojsko faraona. Cesarz wyzwolił lud z politeizmu analogicznie do Mojżesza, który wyprowadził lud z niewoli egipskiej. Ochrania on Kościół przed prześladowcami, wspiera go majątkowo i prawnie, spośród chrześcijan wybiera urzędników państwowych i sędziów. Jego obowiązkiem nie jest jednak tylko dbałość o doczesny kształt Kościoła, ale i o wieczny. W *Mowie na cześć Konstantyna* Euzebiusz mówi, że cesarz zbiera lud w bazylikach, troszcząc się o doprowadzenie go do zbawienia, bowiem od Boga otrzymał taką władzę. Cesarz jest wręcz zastępcą Boga na ziemi, jak Chrystus jest Zastępcą Boga w Królestwie niebieskim. Jest więc głową Kościoła, odpowiedzialnym za rozprzestrzenianie się Królestwa Bożego i za zbawienie ludu. Jest „biskupem powszechnym" całego Cesarstwa, nie przez sukcesję apostolską, ale dzięki ustanowieniu przez Boga. Biskupi mają władzę w Kościele, cesarz zaś nad Kościołem. Dlatego też to on ma prawo i obowiązek zwoływania synodów, bierze w nich udział – osobiście lub przez przedstawicieli – przewodniczy obradom i zatwierdza ustalenia, czyniąc je prawem państwowym.

Taka wizja Kościoła nazywana bywa często cezaropapizmem. Pamiętać jednak trzeba, że w odróżnieniu od późniejszych cezaropapizmów nie chodzi o cesarskie (czyli świeckie) uprawnienia papieża, dla Euzebiusza jej podstawą jest identyfikacja Kościoła i Cesarstwa oraz uznanie władzy ce-

sarza jako pochodzącej od Boga i odnoszącej się zarówno do Cesarstwa, jak i do Kościoła. W późniejszych wiekach na Wschodzie doprowadziło to do zupełnego podporządkowania Kościoła władzy państwowej, co było jednym z wyróżniających elementów całej cywilizacji bizantyńskiej.

Bibliografia

H. Bogacki, *Charyzmatyczna struktura Kościoła pierwotnego*, CT 41 (1971), z. 2, 43-52; Z. 3, 91-94.

F. Drączkowski, *Kościół-agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, KUL 1983.

H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. J. Radożyccy, PAX 1986.

E. Staniek, *Kościół – wspólnota czy społeczność? Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, VoxP 6 (1986), z. 10, 203-218.

B. Częsz, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu św. Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, PWT w Poznaniu 1991.

G. Bednarczyk, *Kulturowe uwarunkowania rozwoju Kościoła w okresie apostolskim*, Rocznik Teologiczny ChAT 33 (1991), z. 1, 159-179.

Ewa Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, PIW 1994.

J. Kracik, *„Poza Kościołem nie ma zbawienia". Historia pojmowania formuły*, Znak 46 (1994) nr 468, 22-32.

H. J. Klauck, *Wczesnochrześcijańska wspólnota kościelna*, tłum. St. Jopek, WAM 1995.

J. Drabina (red.), *Kościoły Wschodnie*, Zeszyty Naukowe UJ MCCXXXVII – Studia Religiologica z. 32, 1999

II.1.1. Miejsca święte [6]

Duchowa przestrzeń

Nie wdając się w historię architektury, przyjrzyjmy się chrześcijańskiej idei świątyni w sensie miejsca świętego lub też przeznaczonego dla kultu. Wiemy, że początkowo chrześcijanie spotykali się na Eucharystii po szabacie, czyli w sobotę wieczór, lub w niedzielę przed świtem. Nie mieli do tego żadnych specjalnych miejsc. Po prostu gromadzili się w domach. W domach też odbywały się „lekcje" dla katechumenów.

→ Katechumenat [7]

Nie było jednak żadnych specjalnych budowli chrześcijańskich poza domami, czasem specjalnie adaptowanymi na użytek

wspólnoty. Tych specjalnych „świątyń" nie było nie tylko z powodu prześladowań, ale ponieważ uważano, że nie powinno ich być. Pisze Orygenes:

Orygenes (253)

> KpłHom 10, 1: Istniała niegdyś Jerozolima, owo wielkie miasto królewskie, w którym wzniesiono Bogu przesławną świątynię; skoro zaś przybył ten, który był prawdziwą świątynią Boga i który tak mówił o świątyni swojego ciała: „Zburzcie tę świątynię" (J 2, 19), oraz zaczął odkrywać tajemnice „Jerozolimy niebieskiej" (Hbr 1, 22), wówczas Jerozolima ziemska, została zniszczona tam, gdzie objawiła się Jerozolima niebieska, a odkąd ciało Chrystusa stało się prawdziwą świątynią Boga, w tamtej świątyni nie pozostał kamień na kamieniu (Mt 24, 2). Był niegdyś arcykapłan, który krwią byków i kozłów (Hbr 10, 4) oczyszczał lud; lecz odkąd przybył prawdziwy Arcykapłan, który swoją prawdziwą krwią uświęcił wierzących, nie ma już tamtego dawnego arcykapłana i nie zostawiono mu żadnego miejsca. Był niegdyś ołtarz i obchodzono uroczyście obrzędy ofiarne; lecz gdy przybył prawdziwy Baranek, który „samego siebie złożył w ofierze Bogu" (Ef 5, 2), wszystko to, jako tymczasowe, przeminęło. (...) Bóg, mając na względzie naszą słabość i pragnąc pomnożyć swój Kościół sprawił, że wszystko to uległo zniszczeniu i całkowitej zagładzie, abyśmy po zniknięciu tamtych spraw wierzyli bez żadnego wahania, iż realną rzeczywistością jest to, co tamte sprawy poprzedzały jako ich symbol (tłum. S. Kalinkowski).

Chrześcijańska przestrzeń święta powstaje tam, gdzie dwóch albo trzech spotyka się w imię Pana. Ignacy z Antiochii nazywał tę przestrzeń ołtarzem lub sanktuarium, nie był to jednak kościół.

Bazyliki

W IV wieku, korzystając z wolności pokonstantyńskiej, zaczęto budować wielkie bazyliki. Niektóre jako miejsca spotkań eucharystycznych, inne jako martyria – miejsca kultu świętych. Jeśli chciano tam sprawować Eucharystię, przynoszono stół i ustawiano na środku. Fakt, że nie był on stałym wyposażeniem takiej budowli, znaczy, że robiono to dość rzadko. Najbardziej znanym rzymskim przykładem takiego rozróżnienia są bazyliki laterańska i watykańska. Pierwsza była kościołem biskupim, tam sprawowano Eucharystię, a nie czczono męczenników; nawet szybko zapomniano, czy jej tytuł, to św. Jan Apostoł czy Jan Chrzciciel. Przy renowacji więc, na wszelki wypadek, wypisano na fasadzie imiona obu Janów. Na wzgórzu watykańskim zaś, tam, gdzie pokazywano grób św. Piotra, ogromnym nakładem pracy i kosztów (trzeba było wkopać się we wzgórze) wybudował

Konstantyn Wielki pięcionawową bazylikę ku czci męczennika. Wiele wskazuje na to, że dopiero za Grzegorza Wielkiego (590-604) zaczęto tam na stałe sprawować Eucharystię, nie takie bowiem było przeznaczenie budowli.

Czasy zmieniały się nierównomiernie. Wydaje się, że na Wschodzie następowało to szybciej. Już około 317 roku Euzebiusz z Cezarei głosił mowę na poświęcenie kościoła w Tyrze. Z długiego tekstu zobaczmy fragment, w którym chwali to, co jeszcze kilkadziesiąt lat wcześniej Orygenes ganił, i odwrotnie:

Euzebiusz z Cezarei (339)

HE X, 4, 44n: ... Gdy tedy świątynię w taki wykończył sposób (Paulin, bp Tyru), przyozdobił ją wyniosłymi tronami ku czci zwierzchników, a prócz tego szeregiem ław, ustawionych, jak każe zwyczaj, w pewnym porządku dla ogółu pospolitego. Przede wszystkim zaś w pośrodku wzniósł Świętych Święte, ołtarz, i otoczył go, by go uczynić niedostępnym dla pospólstwa, kratą z drzewa, rzeźbioną w górnej swej części tak skończenie piękną sztuką, że widok jej podziw budzi u wszystkich, którzy na nią spoglądają. (45) Lecz nawet i posadzki nie zaniedbał, owszem, dał jej jak najwspanialszą z marmuru ozdobę. Uwagę swą zwrócił wreszcie na zewnętrzną świątyni stronę. Z obu jej stron wystawił krużganki i sale bardzo obszerne, które po bokach z bazyliką w jedną się złączyły całość i z nią się zjednoczyły za pomocą przejść, do środka wiodących. Wszystko to nasz tak bardzo pokój miłujący Salomon, świątyni Bożej budowniczy, wystawił dla tych, którym jeszcze potrzeba oczyszczenia i zroszenia z wody i Ducha Świętego... (tłum. A. Lisiecki).

Zwraca uwagę przede wszystkim traktowanie ołtarza jako Święte świętych Świątyni jerozolimskiej, odgrodzone od „pospólstwa". Zamiast brać i jeść, należy tutaj z daleka podziwiać; z czasem zrobią się z tego prawosławne Carskie Wrota, odgradzające ikonami wiernych od ołtarza. Związek ze świątynią jest ponadto podkreślony przez porównanie biskupa – budowniczego kościoła do Salomona. Gdy do takiego kościoła przychodzili nowo ochrzczeni czy z Żydów, czy z pogan, nie czuli się znów tak bardzo obco...

Niedługo potem przyszły zakazy jedzenia i picia w *martyriach*, a także – z drugiej strony – sprawowania Eucharystii w domach. Czwarty wiek będzie też świadkiem palenia świątyń pogańskich i synagog przez chrześcijan. Wcześniej im nie przeszkadzały, gdyż po prostu traktowali je jako przeżytek i zabobon. Teraz, gdy sami zaczęli świątynie budować, zajęli jakby ten sam poziom i niszczyli cudze jako konkurencyjne.

Baptysteria

Oprócz bazylik powstawały także specjalne baptysteria przeznaczone do udzielania chrztu. Miały one najczęściej formę okrągłą lub ośmiokątną, z wielkim basenem chrzcielnym w środku. Nie o architekturę nam jednak tutaj chodzi. Ważne było to, że wchodziło się do takiego basenu od zachodu – symbolu śmierci i zła – a wychodziło ku wschodowi – symbolowi zmartwychwstałego Chrystusa. To schodzenie i wychodzenie z chrzcielnicy oznaczało zejście z Chrystusem w śmierć, zanurzenie w niej, by wyjść ku nowemu życiu.

→ Chrzest [7]

Cmentarze

Z Męczeństwa Polikarpa 18, 24 wiemy, że chrześcijanie spotykali się również w rocznicę śmierci męczennika, pojmowaną jako jego *dies natalis*, by modlić się, wspominać jego bohaterstwo i czerpać siłę do naśladowania Chrystusa. Jeśli był to cmentarz, spotykali się zapewne przy grobie, starożytnym zwyczajem zasiadając w koło, jedząc i pijąc (*REFRIGERIUM*) – oczywiście nie mówiąc o wspomnianej uprzednio modlitwie. Z nikąd nie wynika, by sprawowano tam Eucharystię. Wiemy też, że w niektórych miastach, zwłaszcza w Rzymie, był zwyczaj grzebania zmarłych w katakumbach i że chrześcijanie takowe posiadali. Zachowały się w nich malowidła przedstawiające sceny Eucharystyczne i symbole (chleby, kielichy, ryby).

→ Prześladowania i męczennicy [3]

Na podstawie dostępnych źródeł można powiedzieć, że własne cmentarze chrześcijanie zaczęli zakładać mniej więcej od połowy II wieku. Wcześniej grzebali swoich zmarłych i męczenników na ogólnodostępnych cmentarzach, częściej między urnami pogan niż między ich grobami, gdyż praktyka palenia zwłok była rozpowszechniona. Grzebanie umarłych i czczenie ich grobów chrześcijanie przejęli zapewne od Żydów i łączyło się ono z wiarą w zmartwychwstanie. Sama nazwa cmentarza, po łacinie *coemeterium*, a po grecku *koimeterion*, od *koimao* – „zasypiam", wskazywała na tymczasowość spoczynku w oczekiwaniu na zmartwychwstanie. Na grzebanie zmarłych trzeba było więcej miejsca niż na przechowywanie urn. Być może pierwsze tereny wnosili we wspólnotę bogaci właściciele ziemscy. Tym się też pewnie tłumaczą nazwy cmentarzy nawiązujące do imion. Mogły to być albo nekropolie prywatne, udostępnione wspólnocie i powiększane w tym celu, albo od początku przeznaczone dla Kościoła. Wydaje się, że umiesz-

czanie ciał zmarłych w galeriach podziemnych stało się w III wieku powszechne tam, gdzie wulkaniczne lub wapienne skały pozwalały na stosunkowo łatwe wykuwanie korytarzy i nisz grobowych. Kult męczenników sprawił, że pobożni ludzie chcieli zapewnić sobie miejsce spoczynku jak najbliżej grobu męczennika. Spowodowało to wielkie zagęszczenia grobów w katakumbach i na normalnych cmentarzach. Stało się też okazją do nadużyć finansowych za sprawą ówczesnych grabarzy, którzy „lepsze" miejsca „załatwiali" za wyższą opłatą. Od początku też rodziny zmarłych starały się jakoś ozdabiać groby czy płyty kamienne zamykające nisze. W IV wieku papież Damazy z ozdabiania grobów męczenników uczynił wręcz profesję. Czynne cmentarze przenosiły się coraz dalej poza miasta, katakumby zaś przemieniały się w sanktuaria i miejsca pielgrzymkowe. Opracowywano nawet przewodniki po katakumbach dla pielgrzymów. Na początku średniowiecza, gdy liczne wojny i najazdy niosły z sobą plądrowanie cmentarzysk, relikwie męczenników przenoszono do miast, a katakumby poszły w niepamięć aż do czasów nowożytnych odkryć archeologicznych. Również przy tej okazji wielu próbowało się dorobić, sprzedając relikwie do innych miast.

W XVI i XVII wieku powstała legenda o chrześcijanach, którzy kryli się w katakumbach przed prześladowaniami. Wbrew temu jednak nie ma żadnych śladów kultu w katakumbach przed okresem ich przemiany w sanktuaria w IV wieku, kiedy już zresztą tylko do tego służyły.

→ Eucharystia [9]

*****

Z ewolucji chrześcijańskiego podchodzenia do miejsc spotkań można wysnuć wnioski na temat ewolucji świadomości Kościoła na własny temat. Oryginalnie słowo „kościół", po grecku *ekklesia*, znaczyło „zgromadzenie wybranych". Takimi właśnie czuli się uczniowie Chrystusa i tak chcieli się nazwać. Początkowo pielęgnowali stare obyczaje, gdyż nie widzieli w tym nic zdrożnego: chodzili do synagog, modlili się w Świątyni, dopóki była. Z czasem oddalali się coraz bardziej od tradycji Żydów i kiedy przewagę wśród wierzących uzyskali ETNOCHRZEŚCIJANIE, wnieśli inne obyczaje, na przykład spotkania biesiadno-wspomnieniowe na grobach swych herosów, czyli męczenników. Kult polegał tylko i wyłącznie na Dziękczynieniu, gdyż świadomość bycia zbawionym i przynależności do wspólnoty wybranej do zbawienia była przemożna. Wpływ naturalnej religijności okazał się jednak duży – ludzie chcieli się wysilać, żeby osiągnąć zbawienie. Zaczęły się więc mnożyć praktyki religijne: posty, umartwienia, śluby, ofiary, aż do budowa-

nia coraz wspanialszych świątyń. Gdy władze zorientowały się, że chrześcijanie coraz bardziej upodobniają się do innych religii, przestał im Kościół przeszkadzać i uznano, że doskonale nadaje się do konsolidacji państwa ziemskiego.

→ Natura Kościoła [5], Prymat Piotra [13]

Bibliografia

J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia, symbolika*, STV 6 (1968), z. 2, 17-28.
Elżbieta Jastrzębowska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Mówią Wieki 25 (1982) z. 7, 7-12.
– *Katakumby chrześcijańskie w Rzymie*, Mówią Wieki 25(1982) z. 6, 6-12.
Barbara Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, KUL 1983.
– *Baptysterium mediolańskie*, VoxP 8 (1988), t. 14, 119-124.
Bożena Wronikowska, *Picturae Sacrae. Motywy ikonograficzne malowideł przedkonstantyńskich w chrześcijańskich katakumbach Rzymu*, KUL 1990.
Beata Pawłowska, *Pierwsi chrześcijanie a katakumby rzymskie w XIX wiecznej i współczesnej polskojęzycznej powieści historycznej*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 455-469.

II.2. Chrzest

II.2.1. Katechumenat [7]

Wydaje się, że najstarszym tekstem zawierającym wskazówki dla katechetów i treść katechezy przedchrzcielnej jest *Didache*, pochodząca prawdopodobnie z początku II wieku „ściągawka" dla katechisty, by ten wiedział, czego ma uczyć, jak chrzcić i przewodniczyć Eucharystii. Katecheza jest bardzo prosta, oparta na schemacie „dwóch dróg":

→ Czasy Ojców Apostolskich [1]

Didache (początek): Dwie są drogi, jedna droga życia, a druga śmierci – i wielka jest różnica między nimi. Oto droga życia: Przede wszystkim będziesz siebie samego, a czego nie chcesz, by ktoś ci zrobił, tego wszystkiego i ty także nie rób drugiemu (tłum. Anna Świderkówna).

O drodze śmierci mówi zaś tak:

Didache, 5, 1: Przede wszystkim jest ona zła i pełna przekleństwa: mordy, cudzołóstwa, pożądania, rozpusty, kradzieże, bałwochwalstwo, magia, czary,

rabunki, fałszywe świadectwa, obłuda, nieszczerość, zuchwalstwo, chciwość, bezwstyd w mowie, zazdrość, bezczelność, duma, chełpliwość, zanik wszelkiej bojaźni (tłum. Anna Świderkówna).

Katecheza kończy się jednak z wyrozumiałością:

Didache 6, 2n: Jeśli możesz w całości nieść jarzmo Pana, będziesz doskonały; jeśli nie możesz, czyń co możesz. Co do pożywienia, weź na siebie tyle, ile zdołasz, lecz powstrzymuj się bezwzględnie od ofiar składanych bożkom, jest to bowiem kult bogów martwych (tłum. Anna Świderkówna).

Taki prosty schemat, oparty jeszcze na żydowskim przygotowaniu prozelitów, to znaczy pogańskich kandydatów do obrzezania – gdyż taki właśnie charakter widzą w katechezie o dwóch drogach liczni uczeni – z czasem rozwinął się w dłuższy kurs przygotowawczy. Ze słów ostatniego fragmentu wynika, że w środowisku, w którym powstało *Didache*, uważano, że celem rozwoju moralnego człowieka, także chrześcijanina, jest przejście od podstawowych wymagań prawa noachidów do zachowywania całego Prawa danego Żydom. Raczej nie jest to więc wspólnota pawłowa, ale jakaś odwołująca się do judeochrześcijańskiego Kościoła Jakuba jako do swego ideału.

Jednym z najstarszych świadectw o starożytnym katechumenacie zdaje się być tak zwana *Tradycja Apostolska*. Jest to prawdopodobnie kompilacja paru tekstów, w każdym jednak razie starożytnych, prawdopodobnie z III wieku. Przypisywano ją dawniej Hipolitowi, zwanemu Rzymskim. Mówiono o nim, że był biskupem, heretykiem – nowacjaninem, kapłanem rzymskim, męczennikiem za wiarę, autorem mnóstwa dzieł, na cześć którego nawet miano sporządzić statuę, znalezioną następnie gdzieś w Rzymie lub pod Rzymem i ustawioną w Bibliotece Watykańskiej. Bez względu jednak na tożsamość jej autora, archaiczność tekstu jest warta uwagi.

Hipolit (231)

Jest to dziełko poświęcone w przeważającej części liturgii i rozpoczyna się od opisu święceń biskupa i prezbitera. Po krótkim omówieniu różnych spraw przechodzi jednak do katechumenatu i chrztu. Kandydatów należy przyjmować po egzaminie sprawdzającym sposób życia; nie wolno przyjmować aktorów i innych mających cokolwiek wspólnego z cyrkiem, prostytutek, homoseksualistów, dobrowolnych kastratów, magów, a także niewolników bez pozwolenia ich pana (14-15). Dziwny na dziś zakaz przyjmowania do Kościoła aktorów podyktowany był rytualnym (pogańskim) charakterem wielu przedstawień; przedstawienia teatralne i cyrkowe odbywały się w święta pogańskich bóstw. Oprócz tego zaś podobno aktorzy i aktorki naprawdę źle się prowadzili.

Katechumeni mają uczęszczać na katechezę przez 3 lata; gdy ktoś jest pilny, może krócej. Sam chrzest winien dokonywać się w wodzie bieżącej i czystej, jeśli to możliwe, poczynając od dzieci; gdy nie mogą same mówić, niech mówią za nich rodzice lub ktoś inny z rodziny. Jest to jedno z najstarszych zachowanych świadectw chrztu dzieci. Oprócz tego pozwolę sobie przytoczyć jeszcze dwa świadectwa na ten temat, z tych samych czasów. Pierwsze pochodzi od Orygenesa. W kontekście grzechu Adama, tajemniczo odziedziczonego przez całą ludzkość, pisze on w *Komentarzu do Listu do Rzymian*:

Orygenes (253)

RzKom V, 9: Kościół otrzymał od Apostołów przekaz, aby chrztu udzielać również małym dzieciom. Ci bowiem, którym powierzono tajemnice spraw Bożych wiedzieli, że we wszystkich ludziach istnieją wrodzone brudy grzechów, które trzeba zmyć wodą i duchem (por. KpłHom 8, 3) (tłum. S. KALINKOWSKI).

Sam Orygenes był prawdopodobnie ochrzczony w dzieciństwie, ważne jednak jest, że skądś wie on, że praktyka taka jest apostolską tradycją.

Podobna rzecz zdaje się wynikać z korespondencji Cypriana z Kartaginy. Otóż jeden z biskupów afrykańskich uważał, że nie należy chrzcić dzieci natychmiast po urodzeniu, ale w ósmym dniu, na pamiątkę obrzezania Jezusa, które żydowskim zwyczajem miało miejsce w ósmym dniu po urodzeniu. Poruszono ten problem na jednym z synodów w Kartaginie, obradujących pod przewodnictwem Cypriana w roku 253. Sześćdziesięciu obecnych biskupów ustaliło, że nie trzeba zwlekać z chrztem, gdyż „według Boga wiek nie stanowi różnicy". Zebrani piszą między innymi:

Cyprian (258)

Cyprian*, List* 64, 2-3: Cóż bowiem brakuje temu, kto raz w łonie matki został utworzony rękami Boga? Tylko w naszych oczach z biegiem dni rosną ci, którzy się urodzili. Wszystko jednak, co Bóg stworzył, jest doskonałe, dzięki majestatowi i działalności Boga Stworzyciela. Wszyscy wreszcie, czy to dzieci, czy dorośli w darach bożych mają równy udział (tłum. W. SZOŁDRSKI, SCL 1, 12).

Należy zatem, ich zdaniem, chrzcić jak najwcześniej, nawet natychmiast po urodzeniu. Nie znam żadnych świadectw tej praktyki z innych części Cesarstwa, ale nawet jeśli nie można z pewnością wypowiedzieć się na temat pochodzenia *Tradycji Apostolskiej*, to i tak, Egipt i Afryka stanowią razem prawie „pół świata".

→ Symbol Apostolski [62]

Wróćmy jednak do tej *Tradycji*, która przy okazji cytuje dialogowe wyznanie wiary sto-

sowane przy chrzcie. Jako że jest to najstarsza ze znanych wersji chrzcielnego wyznania wiary, warto ją przytoczyć:

> Czy wierzysz w Boga Ojca Wszechmogącego?...
>
> Czy wierzysz w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który zrodził się z Ducha Świętego i Dziewicy Maryi, ukrzyżowany za Poncjusza Piłata zmarł, [został] pogrzebany i zmartwychwstał trzeciego dnia, żywy z martwych, i wstąpił na niebiosa, zasiada po prawicy Ojca i powtórnie przyjdzie sądzić żywych i martwych?...
>
> Czy wierzysz w Ducha Świętego i w święty Kościół i w zmartwychwstanie ciał? (tłum. H. Paprocki).

Na każde pytanie chrzczony odpowiadał „Wierzę" i diakon zanurzał go w wodzie. Po chrzcie wszyscy uczestniczyli w Eucharystii. *Didache* 7 potwierdza, że zanurzenie podczas chrztu było co prawda preferowane, ale nie na zasadzie wyłączności, i jeśli warunki na to nie pozwalały, choćby z banalnego powodu braku rzeki, chrzczono także przez trzykrotne polanie głowy wodą.

→ Ważność chrztu [8]

Trudno jest ustalić, od kiedy w Kościele praktykowano trzyletni katechumenat, jak i treść głoszonych katechez. Gdyby przyjąć hipotezę, że Ewangelie były podręcznikami katechezy przedchrzcielnej, to można by powiedzieć, że w czasie, gdy powstawały Ewangelie synoptyczne, Mateusza, Marka i Łukasza, katechumenat trwał rok i dlatego całość „materiału" została rozłożona na rok działalności publicznej Jezusa. Autor czwartej Ewangelii rozkłada ten materiał na trzy lata, czyli prawdopodobnie w jego czasach, już pod koniec I wieku, katechumenat trwał trzy lata. Wygląda na to, że w jego ramach odbywały się jakieś wykłady i zajęcia na sposób szkolny. Być może pewną wskazówką co do bardzo wczesnego istnienia takich kursów katechetycznych może być znaczenie greckiego słowa *akouetes*, co po łacinie byłoby *auditor*, a po polsku „słuchacz". Nie w sensie „wolnego słuchacza", czy przysłuchującego się lub wręcz podsłuchującego, ale w sensie bezpośredniego ucznia w szkole. Historyk Euzebiusz z Cezarei pisze, że Papiasz był „słuchaczem" Jana (*Historia Kościelna* 3, 39, 1), a Ireneusz „słuchaczem" Polikarpa (5, 5, 8). Powołuje się w tym wprost na Ireneusza. W innych miejscach, ilekroć Euzebiusz używa tego słowa, zawsze stosuje je do uczniów w szkole, kiedy chce pokazać, kto kogo bezpośrednio słuchał, i to wręcz instytucjonalnie. Pisze na przykład, że Platon był słuchaczem Sokratesa, a Arystoteles słuchaczem Platona. Wynikać by z tego mogło, że

już na początku II wieku istniały katechumenalne „szkoły" chrześcijan, gdzie byli wykładowcy i uczniowie. Czego tam jednak uczono? Przekazy są bardzo lakoniczne. Justyn w *Apologii* pisze o tym nader ostrożnie:

Justyn (167)

> *Apologia* I, 61, 2n: Wszyscy, którzy doszli do uznania za prawdziwe tego, co nauczamy i głosimy, przyrzekają, że według tych zasad będą prowadzić życie. Wtedy uczymy ich modlić się, pościć i prosić Boga o przebaczenie popełnionych grzechów, my zaś sami razem z nimi również modlimy się i pościmy. (3) Potem prowadzimy ich tam, gdzie jest woda, i w taki sam sposób, w jaki my sami zostaliśmy odrodzeni, oni również dostępują odrodzenia (tłum. L. Misiarczyk).

Czego uczono ich, „by doszli do wiary i uznania za prawdę"? Z braku innych źródeł poszukajmy wskazówek w opisie męczeństwa Perpetuy i Felicyty, dwóch katechumenek, które dopiero w więzieniu przyjęły chrzest. Mamy tam bowiem opisy wizji, a może po prostu snów Perpetuy w więzieniu podczas oczekiwania na proces oraz w przeddzień męki. Zdaję sobie sprawę, że opieranie wniosków naukowych na wizjach i snach jest dość problematyczne, i dlatego zapewne nikt dotąd nie skojarzył tych wizji z katechumenatem. Proponuję jednak się im przyjrzeć, gdyż nie mogę się oprzeć wrażeniu że sny Perpetuy są odzwierciedleniem jej wyobraźni ukształtowanej przez katechezę, a niezmiernie rozbudzonej przez stres związany z sytuacją bycia skazaną na śmierć. Sama tak opisuje swoje widzenia:

Perpetua (202)

> *Męczeństwo Perpetuy i Felicyty* 4: Ujrzałam ogromną spiżową drabinę przedziwnej wielkości, sięgającą aż do nieba, ale tak wąską, że jedynie pojedynczo można się było po niej wspinać. Po bokach drabiny były umocowane wszelkiego rodzaju żelazne narzędzia. Znajdowały się tam miecze, dzidy, haki, noże oszczepy. (...) U stóp drabiny leżał ogromny smok, który czyhał na wspinających się i odstraszał ich, aby po niej nie wstępowali. (...) Smok, jakby się mnie bojąc, uniósł tylko lekko łeb spod drabiny. Ja przydeptałam mu ten łeb i stąpnęłam po nim, tak jakby to był pierwszy szczebel drabiny, i wspięłam się na górę. Ujrzałam tam ogród rozciągający się na niezmierzonym obszarze, pośrodku którego siedział wysoki siwy człowiek w pasterskim ubraniu i doił owce. Wokół niego stały tysięczne tłumy odziane na biało. Człowiek ten podniósł głowę, spojrzał na mnie i powiedział: Dobrze, że przyszłaś, dziecko". Przywołał mnie do siebie i dał mi kęs sera z tego, co udoił. Przyjęłam go w złożone ręce i spożyłam. Wszyscy zaś, którzy tam stali, powiedzieli: „Amen". Na dźwięk tego słowa ocknęłam się i poczułam, że mam jeszcze w ustach coś słodkiego (tłum. A. Malinkowski).

Mamy zatem kilka elementów, które wypełniają wyobraźnię młodej chrześcijanki. Skąd o nich wiedziała? Spróbujmy za nią nadążyć:

– drabina do nieba, spiżowa, upstrzona żelaznymi narzędziami;

  drabina śniła się już Jakubowi (Rdz 28, 12nn), a z jej szczytu Bóg ponowił obietnicę wyprowadzenia z niego wielkiego narodu, obiecał mu opiekę i błogosławieństwo. Był to temat często poruszany w homiliach, niewykluczone też, że wchodził w katechezę o wybraniu narodu. Narzędzia żelazne, to raczej broń, czyli może to być skojarzenie z narzędziami tortur. Mogą one zaszkodzić człowiekowi, jeśli nie będzie po drabinie wchodził pewnie i zdecydowanie.

– smok odstraszający od wejścia;

  w Ap 12 smok jest ucieleśnieniem największego przeciwnika Boga i Jego czcicieli. Perpetua nie boi się go, gdyż wie, że przegra on swoją walkę.

– deptanie łba smoka;

  według Rdz 3, 15, obietnicy danej przez Boga Ewie, jej potomstwo zmiażdży głowę węża symbolizującego szatana.

– niebo na kształt ogrodu;

  niewykluczone, że środowisko Perpetuy było montanistyczne, a tam wierzono w tysiącletnie królowanie Mesjasza na ziemi, zgodnie z dosłownym sensem Apokalipsy 20. Jak możemy zobaczyć we fragmentach Papiasza lub u świętego Ireneusza, ziemia miała wtedy rodzić owoce w niezwykłej ilości, nie miało by być drapieżników itd. Pogląd ten to tak zwany MILLENARYZM: wiara w tysiącletnie panowanie Chrystusa na ziemi, po pierwszym zmartwychwstaniu, którym objęci zostaliby tylko męczennicy i ewentualnie święci Starego Testamentu.

– postać pasterza;

  jest to nader biblijny obraz, od Boga jako Pasterza Izraela (np. Ez 34, 11n), do Jezusa jako Dobrego Pasterza (J 10, 11). Nie jest też wykluczone, że katechumeni kartagińscy czytali *Pasterza* Hermasa, bardzo popularnego w tym czasie. Według piątej wizji w tej książce, narrator zostaje powierzony opiece Pasterza, tożsamego z Aniołem pokuty. Jest on jego przewodnikiem.

– ser do spożycia w nabożny sposób;

  Tradycja Apostolska, o której pisałem już wyżej, podaje, że w czasie liturgii eucharystycznej błogosławiono ser i oliwę. Widać miało to jakieś zna-

czenie dla odczucia bliskości Boga i wspólnotowej więzi zebranych, gdyż tak poświęcone dary przekazywano następnie ubogim.

Formalnie katechumenat zobowiązani byli prowadzić biskupi i tak zapewne było wszędzie. Prawdopodobnie jednak wspomagali ich katecheci, prowadzący mniej lub bardziej formalne zajęcia z kandydatami do chrztu. Wiele informacji, a i co najmniej tyle samo legend, dotyczy Kościoła w Aleksandrii. O istniejących tam szkołach będziemy mówić później, teraz zobaczmy jednak jeszcze kilka wiadomości na temat katechumenatu w IV wieku, kiedy to działał najsłynniejszy z katechetów starożytnych – Cyryl, biskup Jerozolimy. Poczesne miejsce w historii Kościoła zapewniają mu jego słynne 23 katechezy: Katecheza wstępna, 18 katechez przygotowujących do chrztu, oraz następujące po nich, przeznaczone dla nowo ochrzczonych, tak zwane *katechezy mistagogiczne*. Cyryl wygłosił je na samym początku swego episkopatu.

Cyryl Jerozolimski (386)

Katechezy przygotowawcze skierowane są do katechumenów „wybranych" lub „mających być oświeconymi" (*electi, photizomenoi*) przeżywających ostatni już etap przed chrztem, w czasie Wielkiego Postu. Katecheta mówi w nich o znaczeniu chrztu, analizuje poszczególne artykuły wiary według wyznania wiary używanego w Jerozolimie. W katechezie o Bogu jedynym (6) przestrzega przed antropomorficznym widzeniem Boga, przed dosłownością w rozumieniu jego przymiotów opisanych w Piśmie; wykazuje, że nie ma i nie może być Boga dobrego i Boga złego, jak kontynuując dawną gnozę, uczyli manichejczycy; relacjonuje w odstraszających słowach wszystkie znane mu herezje, od Szymona Czarnoksiężnika poczynając. Opisując odwieczność Boga jako Ojca, argumentuje podobnie jak widzieliśmy to u Orygenesa: ktoś jest ojcem, kiedy ma syna, a ktoś jest synem, gdy ma ojca. Oba pojęcia wiążą się z sobą. Wieczny Ojciec posiada więc Syna odwiecznie, a nie dopiero od jakiegoś momentu (Kat 7, 4n). Dosłownie powie, że Ojciec jest „pozaczasową przyczyną Syna" (Kat 11, 20). Niewątpliwie odgradza go to zdecydowanie od poglądów ariańskich. Nie był jednak również zwolennikiem nicejskiego *homoousios* i wolał posługiwać się tradycyjną terminologią:

→ Syn równy Ojcu [33]

Katecheza 11, 4: Dla Boga nie jest czymś innym być „przed" zrodzeniem [Syna] i „po". Bóg rodzi Syna od początku, a wręcz sprzed początku i sprzed wszystkich wieków. Syn wieczny zrodzony z wiecznego Ojca, we wszystkim podobny do tego, który go zrodził, Życie z Życia, Światło ze Światła,

> Prawda z Prawdy, Mądrość z Mądrości, Król z Króla, Bóg z Boga, Moc z Mocy (tłum. W. Kania).

Przy okazji Soboru Nicejskiego spotkamy się z nieufnością ojców soborowych wobec terminu *homoousios*. Wielu obawiało się bowiem, że może on sprowadzić rozważania o zrodzeniu Syna przez Ojca na manowce myślenia zbyt antropomorficznego i cielesnego. Cyryl ją podziela, woli mówić jak na przykład Euzebiusz z Cezarei, że Syn jest we wszystkim podobny do Ojca. Być może wiąże się to również z osobliwym używaniem pojęcia *homoousios* przez Marcelego z Ancyry, którego poglądy zna i krytykuje wprost (*Katecheza* 15, 27nn). Potrzeba było dopiero wyjaśnień Atanazego, Hilarego i Ojców Kapadockich, by termin ten został zaakceptowany. Cyryl głosił swe katechezy w czasach tych dysput i mówił tak, jak było najbezpieczniej. Kilkadziesiąt lat później niektórzy będą mu to mieli za złe, i zaliczą go nawet do semiarian, za pomocą którego to terminu, bez zbytnich subtelności zaszufladkowano wszystkich, którzy nie wykazali entuzjazmu w przyjęciu nicejskiego wyznania wiary. Cyryl wolał jednak być ostrożny, co jest godne zalecenia wszystkim katechetom. Widać to wyraźnie w katechezie o Duchu Świętym:

→ Szukanie alternatywy [34]

> *Katecheza* 16, 24: Wszelką łaskę daje nam Ojciec przez Syna z Duchem Świętym. Dary Ojca nie są różne od darów Syna, a te nie są różne od darów Ducha Świętego, ponieważ Jeden daje nam jedno zbawienie, jedną moc, jedną wiarę: Jeden Bóg, Ojciec, jeden Pan, Jednorodzony Jego Syn, jeden Duch Święty Paraklet. Wystarczy nam wiedzieć tyle, nie roztrząsać ciekawsko natury czy substancji, ponieważ te terminy moglibyśmy rozważać tylko wtedy, gdybyśmy znajdowali je w Pismach (tłum. W. Kania).

Sporo miejsca poświęca Cyryl dziewiczemu poczęciu Jezusa z Ducha Świętego (Kat. 12). Podkreśla jego stosowność, przytacza proroctwa, zbija żydowskie interpretacje tychże proroctw. Maryja jest wzorem dla wszystkich żyjących w czystości; życie w czystości jest udziałem w dziewictwie Maryi.

Rówieśnikiem – mniej więcej – Cyryla był na Zachodzie Ambroży, biskup Mediolanu. Również on prowadził katechumenat i zostawił na ten temat kilka pisanych informacji.

Ambroży (397)

Jego wpływ zaznaczył się w liturgii, literaturze i w polityce, gdyż przez pochodzenie i osobisty autorytet był znany i szanowany nawet przez rządzących. Ważnym dokumentem dotyczącym praktyki inicjacji chrześcijańskiej w Kościele Me-

diolańskim jest jego *De mysteriis*, czyli *O tajemnicach*, oraz *De sacramentis* (po polsku pod tytułami „Misteria" i „Sakramenty"). Pierwsze dziełko jest tekstem systematycznie opracowanym, drugie zaś stanowią stenografowane homilie wygłoszone do nowo ochrzczonych, prawdopodobnie nigdy nie poprawione przez Ambrożego.

Dowiadujemy się z nich, jak wyglądał ryt chrztu i jakie znaczenie miały poszczególne jego części. Otóż ceremonie chrztu rozpoczynały się od „otwarcia" oczu i uszu katechumenów, by byli gotowi na przyjęcie Boga, oraz wprowadzenia katechumenów do baptysterium i namaszczenia ich przez kapłana i diakona. Następowało wyrzeczenie się szatana i błogosławieństwo wody chrzcielnej. Kandydaci schodzili do dużej chrzcielnicy, gdzie czekał na nich biskup, kapłan i diakon. Potem zaś, pisze Ambroży:

> *Sakramenty* II, 20: Zapytano cię: „Czy wierzysz w Boga Ojca wszechmogącego?" Powiedziałeś: „Wierzę" i zanurzyłeś się, to znaczy pogrzebano cię. Ponownie zapytano: „Czy wierzysz w Pana naszego Jezusa Chrystusa i w Jego krzyż?" Powiedziałeś: „Wierzę" i zanurzyłeś się. Zostałeś więc również współpogrzebany z Chrystusem. A kto razem z Chrystusem zostaje pogrzebany, razem z Nim zmartwychwstaje. Po raz trzeci zapytano: „Czy wierzysz i w Ducha Świętego?" Powiedziałeś: „Wierzę" i zanurzyłeś się po raz trzeci, aby trzykrotne wyznanie wiary usunęło wielokrotnie w życiu dotychczasowym popełniane grzechy (tłum. L. Gładyszewski).

W *De mysteriis* Ambroży określa jeszcze antyheretyckie znaczenie tej formuły chrzcielnej, w której znajdujemy także wzmiankę o krzyżu, czego nie spotyka się w liturgii chrzcielnej innych Kościołów. Mówiąc o potrójnym wyznaniu wiary dodaje:

> *Misteria* 28: Nie było tam nigdzie wzmianki, że „wierzę w większego, mniejszego i ostatniego". Tym samym głosem zapewniłeś, że podobnie jak wierzysz w Syna, tak w Ojca i Ducha Świętego. Zrobiłeś tylko jedno zastrzeżenie. Wierzysz, że na krzyżu zawisnął tylko Pan Jezus (tłum. L. Gładyszewski).

Ambroży podkreśla więc wiarę w równość Osób Boskich wbrew arianom oraz fakt śmierci samego Chrystusa wbrew – prawdopodobnie – tak zwanym „patrypasjanom", monarchianom głoszącym jedność Boga tak doskonałą, że znoszącą odrębność Osób. Konsekwentnie mówili oni, że na krzyżu cierpiał Ojciec, gdyż Syn nie jest realnie istniejącym „innym" od Ojca. Wydaje się to jednak anachronizmem, gdyż patrypasjanie byli czynni przede wszystkim w III wieku. Niewykluczone zatem, że formuła chrzcielna używana w Mediolanie pochodziła z tamtych czasów.

Po chrzcie neofitom namaszczano czoło na znak przynależności do życia wiecznego, czytano fragment Ewangelii o umyciu nóg i dokonywano tego. Otrzymywali teraz białe szaty i nowe namaszczenie z modlitwą o dary Ducha Świętego, czyli bierzmowanie, i rozpoczynała się Msza święta. Z tekstu *Sakramentów* (IV, 25) wynika, że neofici uczestniczyli w pełni w Eucharystii, gdzie indziej pisze jednak, że mogli przystępować do Komunii dopiero osiem dni później.

W czwartym wieku dość powszechne było odkładanie chrztu na bliżej nieokreślone „potem". Chrześcijańscy rodzice zapisywali swoje dzieci do ksiąg katechumenów, ale niewiele ponadto. Prawie wszyscy wielcy Ojcowie tego wieku przyjmowali chrzest, będąc dorosłymi, gdy sami do tego dojrzeli. Tak było z Ambrożym, Augustynem, Hieronimem, Bazylim Wielkim, Grzegorzem z Nazjanzu itd. Ten ostatni był synem biskupa w swoim mieście i też nie był ochrzczony; ba, miał brata, wysoko postawionego urzędnika na dworze cesarskim za Juliana Apostaty. Oprócz tego istniała pewnie ciągle w Kościele praktyka chrzczenia również dzieci, jak widzieliśmy w cytatach z Cypriana i Orygenesa. Widocznie jednak wielu uważało, że najpierw trzeba uwierzyć, a potem dopiero się ochrzcić.

Bibliografia

B. Mokrzycki B., *Katechumenat wczesnochrześcijański* Communio 3 (1983) nr 1, 9-27.

Dujarier M., *Krótka historia katechumenatu*, tłum. A. Świeykowska – U. Grajczak, Poznań 1990.

Numer specjalny VoxP 10 (1990) z. 18.

J. Pałucki, *Nawrócenia w IV wieku. Motywy oraz reperkusje społeczne*, VoxP 17 (1997) z. 32-33, 187-198.

R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza*, Płocki Instytut Wydawniczy 1999.

.

II.2.2. Ważność chrztu [8]

Nie ma najmniejszej wątpliwości, że chrzest od początku Kościoła był uważany za najważniejszy ryt, obrzęd czy wtajemniczenie. Zapis w Ewangelii św. Mateusza 28, 19, że chrzest ma być udzielany „w Imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego", był pojmowany jako obowiązujący i stosowano tę formułę bez względu na to, jak rozumiano tożsamość Syna i Ducha. Wiemy z Dziejów Apostolskich, że bywał praktykowany jakiś nieznany nam bliżej chrzest „w Imię Jezusa", a niektórzy z uczniów przyjmowali chrzest Janowy. Tym osobom uzupełniano jakby chrzest przez przekazanie daru Ducha Świętego.

→ Katechumenat [7]

Chrzest poprzedzał dłuższy lub krótszy katechumenat, w czasie którego udzielano pouczeń na tematy moralne, a także wykładano podstawowe prawdy wiary według obowiązującego w danym Kościele Credo.

→ Symbol Apostolski [62]

Najstarszy opis chrztu przekazała nam Tradycja w *Didache*:

> VII... chrzcijcie w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego w wodzie żywej. Jeśli nie masz wody żywej, chrzcij w innej, jeśli nie możesz w zimnej, chrzcij w ciepłej. Jeśli brak ci jednej i drugiej, polej głowę trzy razy wodą w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (tłum. Anna Świderkówna).
>
> *Didache* (ok. 130?)

Chrzest, po grecku *baptisma,* znaczy „zanurzenie". Zasadą było więc chrzczenie przez wprowadzanie chrzczonego do wody, żadne prawo tego jednak nie nakazywało i w zależności od okoliczności i możliwości chrześcijanie udzielali tego sakramentu na różne sposoby, także przez polanie. Ten ostatni sposób upowszechnił się później zwłaszcza w krajach północnych. Nie bez wpływu na to był klimat; po prostu było za zimno na kąpiele. Chrzczono przede wszystkim w Wielką Sobotę, czyli w nie najgorętszej porze roku.

Ważnym problemem eklezjologicznym było uznawanie lub nieuznawanie chrztu udzielonego poza Kościołem za ważny. Już w latach trzydziestych III wieku odbyły się dwa synody w Azji Mniejszej, w Ikonium (Likaonia) i w Synadach (Frygia), odrzucające chrzest montanistów. W 251 roku biskup Cyprian wraz z synodem zebranym w Kartaginie uznał za nieważny chrzest rygorystów niejakiego Felicissima. Także później w tym mieście systematycznie odmawiano ważności chrztowi heretyków, zgodnie z tradycją poświadczoną już wcześniej przez Tertuliana. Było to zgodne z praktyką Kościołów, zgodnie z którą kryterium przynależności do Kościoła było zachowywanie jedności z biskupem. Bez tej jedności, według Cypriana z Kartaginy, chrzest jest jednym grzechem więcej, gdyż pogłębia podziały w Kościele. Poza Kościołem nie ma zbawienia, nie ma więc też ważnego chrztu. Odstępstwo od Kościoła jest grzechem tak wielkim, że nawet męczeństwo apostacie nic nie pomoże.

> List 73, 21: Jeżeli zaś heretykowi ani chrzest publicznego wyznania i krwi nie może pomóc do zbawienia, bo nie ma poza Kościołem zbawienia, to o ileż bardziej, jeśli w jakiejś kryjówce lub jaskini rozbójników został oblany niegodziwą wodą,
>
> Cyprian (258)

nie tylko nie pozbył się dawnych grzechów, lecz owszem, zebrał jeszcze nowe i większe. Toteż nie możemy mieć nic wspólnego z heretykami, z którymi ani Bóg Ojciec, ani Syn, Chrystus, ani Duch Święty, ani wiara, ani Kościół nie mają nic wspólnego (tłum. W. Szołdrski).

→ Prymat Piotra

Tradycja Rzymska natomiast uznawała każdy chrzest za ważny, prawdopodobnie z powodu legalistycznego podchodzenia do życia kościelnego: chrzest jako określony akt albo jest, albo go nie ma. Obojętnie więc, kto go sprawuje i jak. Papież Stefan (254-257) próbował narzucić rzymską tradycję Afryce i Azji Mniejszej, jednak nie udało się to ani jemu (zginął śmiercią męczeńską w sierpniu 257), ani jego następcy Sykstusowi II (257-258), który miał takie same zamiary, a nawet groził zerwaniem łączności kościelnej z tymi, którzy nie chcieliby się zgodzić.

Chronologicznie i merytorycznie, spór wykracza jednak poza ramy życia i działania wspomnianych biskupów, kwestie dogmatyczne krzyżują się w nim z dyscyplinarnymi, a i ludzkie emocje też odgrywają rolę niebagatelną. Jak to bywa przy sporach.

Dla umiejscowienia w czasie interesujących nas wypowiedzi, przedstawmy krótko kalendarium najważniejszych wydarzeń kontrowersji:

230-235 – W Ikonium w Likaonii synod biskupów Frygii, Galacji, Cylicji i okolic, z udziałem Firmiliana z Cezarei Kapadockiej, przeciw chrztowi heretyków, zwłaszcza montanistów.

W tych czasach także synod w Synadach we Frygii.

251 – Wybór Korneliusza na biskupa Rzymu i schizma Nowacjana.

Cyprian w *De unitate ecclesiae* 11, pisze o nieważności chrztu rygorystów Felicissima. Podobnie ustala synod w Kartaginie wiosną tego roku.

254 – wybór Stefana na biskupa Rzymu.
255-256 – trzy synody w Kartaginie odrzucające chrzest poza Kościołem.
256 – natychmiastowa odpowiedź Stefana z groźbą ekskomuniki.

Stefan grozi ekskomuniką Firmilianowi z Kapadocji, a być może nawet zrywa z nim łączność. Firmilian popiera Cypriana i pisze mu o tym (*List* 75 u Cypriana).

257 (sierpień) – śmierć Stefana i wybór Sykstusa II, początek prześladowania Waleriana.
258 (sierpień) – męczeńska śmierć Sykstusa II.
15 września – męczeństwo Cypriana.

W obliczu konfliktu zabrał także głos biskup Aleksandrii, Dionizy. Już na początku uderza fakt, że wszystkie jego listy, jakie mamy do dyspozycji, skierowane są do Rzymu, czyli do środowiska sprzeciwiającego się powtórnemu chrztowi w kontekście schizmy NOWACJAN, którzy chrzcili na nowo przystępujących do nich członków Kościoła. Zasadniczo bowiem właśnie wystąpienie Nowacjana dało początek ostremu sporowi, choć nie można zapominać, że już wcześniej Tertulian pisał, że heretyk nie może ważnie udzielić chrztu, a synod w Kartaginie około roku 220, na którym zebrali się biskupi Afryki i Numidii pod przewodnictwem biskupa Agryppina podjął ustawę w tym samym duchu (CYPRIAN, *Listy* 70; 71; 73). Tradycja afrykańska wydaje się więc być już dobrze zakorzeniona w momencie zaistnienia schizmy w Rzymie.

Listy Dionizego o chrzcie obejmują lata pontyfikatów Stefana i Sykstusa, czyli 254-258. Jedyny zachowany fragment korespondencji ze Stefanem, brzmi następująco:

Dionizy Aleksandryjski (264)

EUZEBIUSZ Z CEZAREI, HE VII, 5, 1-2: A teraz wiedz o tym, bracie, że zjednoczyły się wszystkie wcześniej rozdzielone Kościoły Wschodu i dalszych jeszcze stron, i że wszyscy ich zwierzchnicy są jednomyślni i cieszą się z pokoju, który nastał niespodziewanie: Demetrianos w Antiochii, Theoktystos w Cezarei, Mazabanos w Aelii (Jerozolima), Marynos w Tyrze [po śmierci Aleksandra], Keliodor w Laodycei [po śmierci Thelymidresa], Helenos w Tarsie i wszystkie Kościoły Cylicji, Firmilian i cała Kapadocja. Wymieniam tylko najważniejszych biskupów, by ustrzec się zbytniej długości listu i rozwlekłości wypowiedzi. Oprócz tego, obie Syrie i Arabia, którym wiele razy pomagaliście i do których teraz pisaliście listy, Mezopotamia, Pont i Bitynia, jednym słowem, wszystkie Kościoły wszędzie cieszą się z jedności i miłości braterskiej, wychwalając Boga (tłum. A. LISIECKI).

Pokój i zgoda nastały nie tyle dzięki dogadaniu się, ile przez śmierć zwolenników „czystego" Kościoła, nie przyjmujących upadłych w czasie prześladowań (LAPSI) nawet po pokucie – podobnie jak Nowacjan w Rzymie. W swym liście Dionizy zdaje się sugerować, że zerwanie jedności z jednym z wymienionych biskupów, może mieć skutki znacznie wykraczające poza intencje papieża, gdyż biskupi Wschodu są jednomyślni i zjednoczeni. Być może taki opis jedności miałby stanowić zachętę dla Stefana do jej naśladowania, aczkolwiek element odwołania się do odpowiedzialności i przestroga przed zerwaniem z całym Wschodem, też wydają się być w tym

liście zawarte. Jednakże przestroga Dionizego nie wystarczyła, gdyż prawdopodobnie do faktycznego zerwania jedności doszło mimo wszystko w roku 256.

Sam Dionizy jednak, choć rozumie racje oponentów rzymskiej praktyki, raczej jest zwolennikiem uznawania jednego chrztu ważnego zawsze, a zaangażował się w kontrowersję jako strona trzecia dla pogodzenia zwaśnionych i pewnie dopiero w tym momencie zaczął interesować się różnymi tradycjami istniejącymi w tym względzie w Kościele. Świadczy o tym zwrot z trzeciego listu o chrzcie, do kapłana Filemona:

> Euzebiusz z Cezarei, HE VII, 7, 5: Dowiedziałem się też, iż nie teraz dopiero sami Afrykańczycy wprowadzili ten zwyczaj lecz że już z dawien dawna, za biskupów naszych poprzedników, w Kościołach najliczniejszych i na synodach naszych braci w Ikonium, w Synadach i gdzie indziej, tak uczono. Nie ośmielam się podważać ich decyzji, ani wywoływać niezgody i kłótni (tłum. A. Lisiecki).

Gdy więc Dionizy włączył się w spór, stanął wobec zagadnienia pewnie dla siebie nowego. Szybko zrozumiał racje jednej i drugiej strony, nie widział jednak powodu, by jedną z nich uznać za rację jedyną, nawet tę, z którą zgodna była jego dotychczasowa praktyka. Charakterystyczne przy tym jest, że żaden z cytowanych przez Euzebiusza fragmentów nie jest zachętą ani do powtórnego chrzczenia, ani do nie chrzczenia; Dionizy tylko tłumaczy przed Stefanem i Sykstusem tych, którzy mieli swoje racje, by chrzest heretyków uznawać za nieważny, podaje ich argumenty oraz nawołuje do zgody.

Prawdziwą wdzięczność winniśmy Euzebiuszowi za przytoczenie bardzo ciekawego fragmentu piątego listu Dionizego o chrzcie, do papieża Sykstusa. List ma uprzejmą formę prośby o radę, ale prawdziwe intencje piszącego wydają się być inne. Ze względu na znaczenie tego tekstu, pozwolę sobie zacytować duży fragment.

> Euzebiusz z Cezarei, HE VII, 9, 1-5: (...) W rzeczy samej, bracie, potrzeba mi Twej rady i proszę Cię o zdanie w sprawie, która mi się przytrafiła, gdyż obawiam się pomylić. Tak więc jest wśród gromadzących się braci pewien człowiek, który od dawna uchodził za wiernego; jeszcze z czasów sprzed mojej konsekracji (...). Biorąc udział w liturgii, znalazł się w pobliżu tych, którzy właśnie mieli być ochrzczeni i przysłuchiwał się pytaniom i odpowiedziom. A potem przyszedł do mnie z płaczem i zawodzeniem nad sobą samym, upadł mi do nóg i zapewniał przysięgając, że chrzest udzielony mu przez heretyków nie był taki, nawet nie miał z nim nic wspólnego, a raczej

był pełen bezbożności i bluźnierstwa. Mówił, że jego dusza pogrążona jest w smutku i nie ma nawet odwagi podnieść oczu do Boga, skoro jego inicjacja [chrześcijańska] dokonała się w słowach i obrzędach świętokradzkich. Stąd też prosił o udzielenie mu czystego oczyszczenia, przyjęcia i łaski. Tego jednak nie ośmieliłem się zrobić i powiedziałem mu, że trwanie we wspólnocie przez tak długi czas mu wystarczy. Bo przecież słuchał Dziękczynienia, odpowiadał „Amen", stał przy stole, wyciągał rękę na przyjęcie świętego Pokarmu, otrzymywał Go i przez długi czas miał udział w Ciele i Krwi naszego Pana, więc nie miałbym odwagi od początku tego poprawiać. Zaleciłem mu, by z odwagą, silną wiarą i dobrą nadzieją dalej uczestniczył w świętych obrzędach. On jednak nie przestaje płakać, boi się zbliżyć do stołu i tylko usilnymi prośbami można go nakłonić do udziału w modlitwie (tłum. A. Lisiecki).

Nie zapominajmy, rozpoczynając analizę tego tekstu, że jest to drugi już list do papieża Sykstusa, którego pontyfikat trwał zaledwie rok. Biorąc pod uwagę tempo wymiany listów w owych czasach, a także prześladowanie Waleriana właśnie na ten rok przypadające, korespondencję trzeba uznać za ważną i częstą. Sykstus nie zerwał łączności kościelnej z Cyprianem ani z biskupami Wschodu wzorem poprzednika, ale z listów Dionizego zdaje się wynikać, że miał taki zamiar. Także on więc był zwolennikiem akceptacji chrztu bez względu na ortodoksję udzielającego go. Jakiej więc rady może spodziewać się Dionizy? Logicznie rzecz biorąc, odpowiedź była do przewidzenia bez możliwości pomyłki. Jeśli więc Dionizy pisze mimo to, chodzi mu zapewne o coś innego. Przykład opowiedziany w liście może służyć mianowicie wzmocnieniu argumentów na korzyść Cypriana i jego wschodnich zwolenników. Dionizy nie chce powtórnie chrzcić i pisze dlaczego; później przyjrzymy się bliżej jego argumentom. Ważniejsze jednak jest to, że przesuwa on punkt ciężkości sporu z dyskusji między biskupami, od których rozporządzeń zależy praktyka danego Kościoła lokalnego, na płaszczyznę wiary ludu. Rzeczywiście, co zrobić z takim, który żył wiele lat po bożemu, a teraz z powodu uzasadnionych wątpliwości, choćby tylko subiektywnych, chce drugi raz być ochrzczony? Dla prostych ludzi niewielkie znaczenie miały teologiczne argumenty, a cóż dopiero odwoływanie się do tradycji czy zwyczaju innego Kościoła, choćby rzymskiego.

Cytowany fragment ma jednak dla nas znaczenie wykraczające poza ramy sporu, zresztą już nie tak niebezpiecznego dla jedności Kościoła, jak za pontyfikatu Stefana. Możemy bowiem dowiedzieć się z niego, choćby częściowo, jakie miejsce zajmował chrzest w teologii Dionizego. Udzielenie chrztu w takim wypadku byłoby równoznaczne z uznaniem za złe nie

tylko poprzedniego chrztu, udzielonego przez heretyków, ale także jego dotychczasowej przynależności do Kościoła, oraz wszystkich aktów kultu tego człowieka, z udziałem w Eucharystii włącznie. Nie mówi, że jego poprzedni chrzest był ważny, co byłoby zgodne z tradycją rzymską, ani nie podaje, o jaką herezję chodziło, by poradzić się, czy jeszcze można uznać, czy już nie, ale jakby sprawę samego chrztu i sposobu jego udzielenia uważał za nieistotną. Nie potrafimy wyobrazić sobie tego faktu inaczej, jak tylko w odwołaniu do tradycji teologicznej Aleksandrii, gdzie zawsze i konsekwentnie *res* przeważała nad *sacramentum*, a wiara i nastawienie duchowe człowieka nad „literą" jego postępowania. Tak w teologii chrztu Orygenesa chrzest Jana jest czystym symbolem, cieniem; chrzest w Kościele jest czymś więcej, nazywa go Orygenes obrazem, a to znaczy, że jest równocześnie symbolem i tajemnicą; czeka jednak na wszystkich (z wyjątkiem męczenników) eschatologiczny chrzest ognia i ostateczne dopasowanie się do zmartwychwstania Chrystusa – te są tajemnicami. W terminach scholastyki można by to oddać tak: chrzest Jana jest czystym *sacramentum*, znakiem; chrzest w Kościele jest równocześnie *sacramentum* i *res*; chrzest eschatologiczny jest *res*, czyli zapowiadaną rzeczywistością. Oczywiście, Orygenes mówi, że „kto nie będzie miał na sobie znaku pierwszego chrztu, nie będzie ochrzczony w kąpieli ognia" (ŁkHom 24, 2), ale wartością absolutną jest dopiero to, co on oznacza.

Dla Dionizego, w omawianym przez niego przypadku, wydaje się być najważniejsze to, że ten stary człowiek postępował do tej pory w dobrej wierze. Stąd też próbuje go nakłonić, by dalej „z silną wiarą i dobrą nadzieją" w Eucharystii uczestniczył.

Wyraźnie w opinii Dionizego dotychczasowe życie w Kościele tego starca nie było okresem oddalenia, ani też czasem poprzedzającym przynależność do Kościoła. Dla niego więc o herezji nie świadczy chrzest, ani sposób jego udzielania, ale wiara i poglądy człowieka. Wydaje się więc, że jak dla Cypriana chrzest mógł być prawdziwy i ważny tylko i wyłącznie w Kościele, którego on był członkiem i biskupem, dla Stefana i Sykstusa ważny był każdy, nawet udzielony przez heretyków, a dla Dionizego sprawa ta była nieistotna, gdyż miejsce ani okoliczności chrztu w niczym jeszcze nie przesądzały wiary danego człowieka. Chrzest nie był zwieńczeniem procesu nawrócenia, ale jedynie ważnym etapem, po którym istnieje i grzech i konieczność pokuty. Powtórne zaś chrzczenie kogoś, kto przychodzi do Kościoła z herezji znaczyłoby nie tylko uznanie jego chrztu za nieważny, ale także całej drogi nawrócenia.

→ Eucharystia

Często powtarzano w różnych apologiach urzędu Piotrowego, że historia przyznała rację Stefanowi i że prawem i zwyczajem w Kościele stała się praktyka rzymska, trudno się jednak z tym zdaniem zgodzić bez reszty. Synod w Arles (314) w kan. 9 ustala, by heretyka przepytać z *Credo* i z formy, w jakiej został ochrzczony; jeśli w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, nałożyć ręce, aby otrzymał Ducha Świętego, jeśli zaś ochrzczony był inaczej, uznać to za nieważne. Sobór Nicejski w kanonie 8 zaaprobował chrzest NOWACJAN, ale odrzucił w kan. 19 chrzest paulinistów, to jest zwolenników Pawła z Samosaty, prawdopodobnie z powodu monarchiańskiego rozumienia Trójcy. Sobór Konstantynopolitański III (680-681) odrzucił chrzest EUNOMIAN, MONTANISTÓW i SABELIAN, choć bez chrztu nakazał przyjmować montanistów już Innocenty I w roku 404. Św. Atanazy odrzucał chrzest ARIAN (*Oratio contra arianos* II, 42), Bazyli Wielki MONTANISTÓW (*List* 188, 1), podobnie Cyryl Jerozolimski i Gennadiusz. Ambroży jasno pisał, że chrzest może być tylko wtedy ważny, jeśli uznaje się całą Trójcę, bez pomniejszania jednej z Osób (*O Duchu Świętym*, I, 3, 42), czyli w duchu synodu z Arles. Z czasem przyjęło się w Kościele, że chrztu ważnie udzielić może każdy, *dummodo formam servet Ecclesiae et facere intendat, quod facit Ecclesia*, (Sobór Florencki (1439-1445), *Decretum pro Armenis* 14, DSP 1, 508-511) i nie podejmuję się dochodzić, czy bliższe to tezie Stefana, Cypriana czy Dionizego.

BIBLIOGRAFIA

K. WALICZEK, *Przepisy prawne o podmiocie chrztu do V wieku*, ACr 2 (1970), 371-400.

W. MYSZOR, *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, STV 9 (1971), z. 1, 147-190.

H. PIETRAS, *Dionizy Aleksandryjski wobec sporu o ważność chrztu heretyków*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 36 (1989) 103-117.

A. ECKMANN, *Chrzest w nauczaniu św. Ambrożego*, w: *Homo meditans X*, red. A. J. NOWAK – W. SŁOMKA, Lublin 1992, 49-56.

J. SŁOMKA (opr.), *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, BOK 25, Wydawnictwo M, 2004.

II.3. Eucharystia [9]

Po szabacie

Nie ma najmniejszej wątpliwości, że spotkania „na łamaniu chleba" były zasadniczym elementem chrześcijańskiego życia. Ta pamiątka Ostatniej Wieczerzy i męki była jedynym przejawem nowego kultu. Dawała im pewność obecności Jezusa z nimi, bo przecież powiedział: „To jest ciało moje i to jest krew moja". Oprócz tego, pierwsi chrześcijanie, jak na pobożnych Żydów przystało, chodzili nadal do synagogi i do Świątyni. Szybko jednak okazuje się, że spotkania te odbywają się po szabacie, na pamiątkę Zmartwychwstania, które wtedy właśnie miało miejsce. Czytamy w Dziejach Apostolskich 20, 7-12:

> W pierwszym dniu po szabacie, kiedy zebraliśmy się na łamanie chleba, Paweł, który nazajutrz zamierzał odjechać, przemawiał do nich i przedłużył mowę aż do północy. Wiele lamp paliło się w górnej sali, gdzie byliśmy zebrani. Pewien młodzieniec, imieniem Eutychos, siedział na oknie pogrążony w głębokim śnie. Kiedy Paweł przedłużał przemówienie, zmorzony snem spadł z trzeciego piętra na dół. Podniesiono go martwego. Paweł zszedł, przypadł do niego i wziął go w ramiona: „Nie trwóżcie się – powiedział – bo on żyje". I wszedł na górę, łamał chleb i spożywał, a mówił jeszcze długo, bo aż do świtania. Potem wyruszył w drogę...

Te spotkania po szabacie niewątpliwie nawiązywały do ukazywania się Zmartwychwstałego uczniom zawsze w pierwszym dniu tygodnia, jak zapisano w J 20. Nie widać, by chrześcijański pierwotny kult polegał na czymkolwiek innym, niż na Eucharystii. Ze zmartwychwstaniem Chrystusa Jego uczniowie doświadczali obecności Jego Królestwa i za to mogli tylko dziękować. Jak dla Żydów „tamten świat", Królestwo Eschatologiczne, znajdował się daleko przed nimi, jak dla Greków świat duchowy był daleko ponad nimi, dla chrześcijan Królestwo Boże było tuż tuż, granica między jednym światem a drugim została już przekroczona przez Chrystusa. Dziękczynienie, łamanie chleba i spożywanie go jako Ciała Chrystusa, błogosławienie wina i picie go jako Krwi Chrystusa (a pamiętajmy, że dla Żydów krew była siedzibą duszy) dawało za darmo udział w tym przekraczaniu granicy.

Najstarszym pozabiblijnym świadectwem sprawowania Eucharystii jest *Didache*. Charakterystyczne dla niej jest odwrócenie porządku znanego z innych przekazów: najpierw jest modlitwa nad kielichem, potem dopiero nad chlebem. Dosłownie jej początek wygląda tak:

Didache (130?)

Didache 9: Co do Eucharystii, sprawujcie Eucharystię w taki oto sposób: Najpierw przy kielichu: Dziękuję Ci, Ojcze nasz, za świętą winorośl Dawida, sługi Twego, którą objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego. Tobie chwała na wieki!

Następnie przy łamaniu chleba: Dziękujemy Ci, Ojcze nasz, za życie i za poznanie, które objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego. Tobie chwała na wieki!

Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, został w jedno zebrany, tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi zbierze się w jednym królestwie Twoim. Bo Twoja jest chwała i moc przez Jezusa Chrystusa na wieki!

Niech nikt nie je ani nie pije z waszej Eucharystii oprócz tych, co zostali ochrzczeni w imię Pana, gdyż to właśnie miał Pan na myśli mówiąc: „Nie dawajcie psom tego co święte" (Mt 7, 6) (tłum. Anna Świderkówna).

Do Eucharystii nawiązuje jeszcze nasz tekst w rozdziale XIV, gdy nakazuje zbierać się dla jej sprawowania w Dzień Pański, czyli w niedzielę. Przepisuje także uprzednie wyznanie grzechów i wzajemne pojednanie, *aby nie została skalana wasza ofiara.*

Justyn Męczennik podaje nam pierwszy opis sprawowania Eucharystii. Odbywa się to w niedzielę i – jak widać – związane jest ze zbieraniem datków na ubogich.

Justyn (167)

Apologia I, 67: (3) W dniu zaś zwanym Dniem Słońca odbywa się w jednym miejscu spotkanie wszystkich mieszkających w miastach i wsiach. Czyta się wtedy pamiętniki apostolskie albo pisma prorockie, dopóki czas na to pozwala. (4) Potem, gdy lektor skończy czytać, przełożony wspólnoty słowem upomina i zachęca nas do naśladowania tych pięknych nauk. (5) Następnie wszyscy wspólnie powstajemy z miejsc i modlimy się. Dalej, jak już zostało powiedziane, gdy zakończymy nasze modlitwy, przynoszony jest chleb, wino i woda, a przełożony zanosi podobne modlitwy i dziękczynienia najlepiej, jak potrafi, lud zaś odpowiada z radością „Amen". Wreszcie następuje rozdanie i rozdzielenie każdemu tego, co stało się Eucharystią, nieobecnym zaś zanoszą ją diakoni. (6) Ci, którzy są zamożni i chcą, każdy według własnej woli daje to, co chce, a wszystko co się zbierze, składa się przełożonemu. On zaś wspomaga sieroty, wdowy, chorych lub z innej przyczyny cierpiących niedostatek, więźniów, obcych, gości, krótko mówiąc, wszystkich potrzebujących bez wyjątku. (7) Gromadzimy się zaś na naszym wspólnym spotkaniu w Dniu Słońca, ponieważ jest to pierwszy dzień, w którym

> Bóg, przetwarzając ciemności i materię, uczynił wszechświat, zaś Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, tego samego dnia zmartwychwstał. W przeddzień bowiem Dnia Saturna został ukrzyżowany, a następnego dnia po Dniu Saturna, w Dzień słońca, ukazał się apostołom i uczniom, przekazując im tę naukę, którą tutaj przedłożyliśmy Waszej ocenie (tłum. L. Misiarczyk).

Eucharystia jest przede wszystkim posiłkiem, posiłki zaś spożywa się przy stole i w jadalni. Miejscem tych spotkań był początkowo dom mieszkalny, a przewodniczącym gospodarz domu. Wiele osób nie mogło równocześnie w takim spotkaniu uczestniczyć, wynika z tego, że domów tych musiało być wiele. Justyn podkreśla, że schodzili się wszyscy, także ci, którzy pracowali na polach za miastem – gdyż tak raczej należy rozumieć uwagę o tych ze wsi; wsie jako takie długo jeszcze pozostawały poza wpływami chrześcijaństwa.

W czasach, w których pisał św. Justyn istniał już dobrze ugruntowany episkopat monarchiczny, z jednym biskupem na miasto, trudno jednak sobie wyobrazić, by biskupi zdołali przewodniczyć Eucharystii dla wszystkich. Czynili to zatem również prezbiterzy i była to niewątpliwie funkcja zaszczytna. Nie łamało to jednak zasady jedności, o jakiej pisał Ignacy Antiocheński:

→ Biskupi [12]

Ignacy (106)

> *Do Filadelfii* 4: Starajcie się uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno bowiem jest ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden biskup razem z kapłanami i diakonami, współsługami moimi (tłum. Anna Świderkówna).

Tak wczesna wzmianka o ołtarzu w kontekście Eucharystii wskazuje na to, że do rzeczywistości posiłku dokłada się jakby znaczenie ofiary. Zauważmy jednak, że Ignacy tym samym słowem greckim (*thysiasterion*) określa i ołtarz, i sanktuarium (*Do Tralleis* 7, 2). Może więc chodzić mu raczej o świętą przestrzeń, jaka tworzy się dzięki Eucharystii. Zauważmy przy okazji, że Polikarp ze Smyrny mówił o wdowach, że są „ołtarzem Boga" (*List do Filippi* 4, 3), to samo znajdujemy w *Konstytucjach apostolskich* (III, 6, 3, III, 7, 1; III, 14). Święta przestrzeń ołtarza obejmuje więc ubogich i bez troski o nich nie ma Eucharystii.

Niebiańska liturgia

Ireneusz (ok. 200)

Dla Ireneusza z Lyonu Eucharystia jest odbiciem niebiańskiej liturgii, dla której zostali stworzeni aniołowie

wie. Chrystus zostawił ją swoim uczniom, aby nie byli „bezużyteczni i niewdzięczni (*nec infructuosi nec ingrati*)" (AH IV, 17, 5), by ich życie miało sens, by dopełniło się w oddawaniu Bogu czci.

→ Stworzenie aniołów... [49]

Ireneusz podkreślał, że wszelkie ofiary, są cenne w oczach Boga nie ze względu na Niego, gdyż ich nie potrzebuje, ale ze względu na człowieka, który je składa. Ofiarę Dziękczynienia składa cały Kościół z chleba i wina, które to materialne dary stają się Ciałem i Krwią Chrystusa dzięki mocy Bożej. Podobnie – pisze dalej – „Ciała nasze, przyjmując Eucharystię, już nie są zniszczalne, gdyż noszą w sobie nadzieję zmartwychwstania" (IV, 18, 5). Znowu więc widzimy tę samą prawdę: granica między „tym" światem a „tamtym" światem staje się przekraczalna dla człowieka dzięki obecności Chrystusa. Nie nazywano tej obecności „realną", gdyż wydawałoby się im to tautologią. Obecność albo jest „realna", albo jej nie ma.

Ciało „typiczne" i „uświęcające"

Trochę inaczej pisze o tym samym Orygenes.

Orygenes (253)

Zgodnie z zawsze dla niego ważnym rozróżnieniem między Ewangelią doczesną, a Ewangelią wieczną, teologia aleksandryjska była daleka od legalizmu w jakiejkolwiek formie. Stąd też rozważania na temat ważności aktów samych w sobie byłyby w Aleksandrii rozumiane jako zawężenie, podobnie jak sprowadzanie nauki o Eucharystii do „obecności realnej". Chlebem żywym jest sam Logos i w jednakowym stopniu daje się On człowiekowi w Eucharystii jak w Słowie Pisma Świętego, które są symbolami Jego samego. Symbol jednak należy tu rozumieć nie jako coś całkowicie odrębnego od oznaczanej rzeczy, ale jako rzecz, która w pewien sposób jest tym, co oznacza.

Cennym uzupełnieniem może być tutaj dla nas rozważanie Orygenesa w *Komentarzu do Ewangelii Mateusza* na temat pokarmów czystych i nieczystych. Orygenes, w analogii do stwierdzenia Jezusa, że „nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi..." (Mt 15, 11), zastanawia się nad uświęceniem przez pokarm. Pisze, co prawda, iż ludzie niewinni w swej prostocie wierzą, że uświęca ich chleb Pański, nie należy tego jednak pojmować automatycznie; pokarm uświęcony „Słowem Bożym i modlitwą", według słów św. Pawła (1Tym 4, 5), sam przez się nie uświęci nikogo, gdyż uświęciłby także tych, którzy przyjmują go niegodnie i wszystkich by uzdrawiał i leczył. I mówi:

MtKom 11, 14: Jeśli chodzi o chleb Pański, przyjmujący go odniesie pożytek, jeśli nieskażoną duszą i z czystym sumieniem będzie uczestniczył w tym chlebie. Stąd też, to nie dlatego, że nie jemy, i nie przez to niejedzenie chleba uświęconego Słowem Bożym i modlitwą jesteśmy pozbawieni czegoś dobrego, ani też nie otrzymujemy czegoś dobrego dlatego, żeśmy jedli. Przyczyną bowiem nie otrzymania jest zło i grzechy, a przyczyną otrzymania jest sprawiedliwość i dobre zachowanie.

(...)

(...) także pokarm uświęcony Słowem Bożym i modlitwą, o ile jest materialny, „idzie do żołądka i wydala się na zewnątrz" (Mt 15, 17). Zaś z powodu odmówionej nad nim modlitwy „zgodnie z wiarą" (Rm 12, 6), staje się użyteczny i pozwala duszy dostrzec to, co pożyteczne. Ale to nie materia chleba, ale wymówione nad nim słowo powoduje pożytek dla przyjmującego go na sposób godny Pana. Oto co się odnosi do ciała typicznego i symbolicznego (tłum. Katarzyna Augustyniak).

Widzimy więc, że chodzi tu o najprawdziwszą Eucharystię, chociaż Orygenes zwie ją „ciałem typicznym i symbolicznym", która jest skuteczna ku uświęceniu (można by powiedzieć, że działa *ex opere operato*), chyba, że przyjmowana niegodnie, a niegodność ta związana jest z grzechem. W *Przeciw Celsusowi* wypowie się, że „z dziękczynieniem i modlitwą zjadamy chleby ofiarne, które przez modlitwę stają się ciałem świętym i uświęcającym tych, którzy go spożywają w stosownym celu" (VIII, 33).

Porządek w liturgii

Po uznaniu chrześcijaństwa za religię legalną w Cesarstwie, można było spotkania eucharystyczne organizować w większych grupach i w specjalnie do tego celu przeznaczonych pomieszczeniach. Apokryficzne *Pouczenia Apostołów* (*Didascalia Apostolorum*), ułożone w Syrii prawdopodobnie w III wieku, przedstawiają nam, jak spotkania takie miały się odbywać.

Didascalia Apostolorum 12: 1. Wy zaś, biskupi, nie bądźcie twardymi tyranami, gniewnymi ani zgorzkniałymi wobec ludu, który Bóg powierzył w wasze ręce, nie osłabiajcie domu Bożego ani nie rozpraszajcie Jego ludu, ale nawracajcie wszystkich ludzi współdziałając z Bogiem i z wielką łagodnością, dobrocią, cierpliwością, bez gniewu, zbierajcie wiernych na naukę i modlitwę, jako słudzy wiecznego Królestwa.

2. Starajcie się o to, by wasze spotkania, w świętych kościołach, odbywały się pięknie i przygotujcie godne miejsca dla braci.

3. Oddzielcie miejsca dla kapłanów po tej stronie domu, która jest zwrócona na wschód.

4. W środku między nimi ma być krzesło biskupa; kapłani niech siedzą razem z nim.

5. W dalszej kolejności, od strony wschodniej, niech siedzą świeccy mężczyźni. Wypada bowiem, by po wschodniej stronie siedzieli kapłani z biskupem, za nimi mężczyźni, a po nich kobiety, aby powstając do modlitwy pierwsi podnosili się przełożeni, potem świeccy mężczyźni i wreszcie kobiety. Powinniście bowiem modlić się zwróceni na wschód, jak wiecie, ponieważ jest napisane: „Chwalcie Boga, który wstępuje do nieba niebios na wschodzie" (por. Ps 67(68), 34).

6. Jeden z diakonów niech zawsze asystuje przy ofiarach eucharystycznych, a inny niech stoi na zewnątrz, przy drzwiach, i obserwuje wchodzących. Potem, kiedy będziecie składać ofiarę, niech razem służą w kościele.

7. Gdyby zauważono kogoś, kto siedzi nie na swoim miejscu, niech się nim zajmie diakon, który jest w środku, każe mu wstać i usiąść na miejscu, jakie mu przypada.

8. Bowiem Pan nasz porównał Kościół do zagrody: widzimy, że zwierzęta pozbawione rozumu, na przykład woły, owce, kozy śpią, budzą się, pasą i ryczą, zgodnie ze swoim rodzajem, nie oddzielając się od siebie nawzajem. Podobnie i dzikie zwierzęta chodzą po górach razem z innymi, podobnymi im.

Tak też i w Kościele, młodzi niech siedzą osobno, jeśli jest miejsce, a jeśli nie ma, niech stoją. Również starsi wiekiem mają siedzieć oddzielnie. Dzieci niech stoją oddzielnie, lub też niech je zabiorą ojciec czy matka, ale powinny stać. Panny niech siedzą oddzielnie, a jeśli nie ma miejsca, za kobietami. Młode mężatki i matki z dziećmi niech stoją oddzielnie. Kobiety starsze i wdowy niech siedzą oddzielnie.

9. Diakon niech zwraca uwagę, aby każdy z wchodzących szedł na swoje miejsce i by nikt nie siadał w miejscu dla niego nie przeznaczonym.

10. Diakon też niech uważa, by nikt nie szeptał, nie spał, nie śmiał się ani nie gestykulował.

11. Tak bowiem wypada trwać uważnie w kościele, zdyscyplinowani i trzeźwi, uważnie słuchając Słowa Bożego (tłum. M. Michalski).

Porządek, jak widać był wielki. Tekst ten został wykorzystany i pouzupełniany przez czwartowiecznego kompilatora *Konstytucji Apostolskich* II, 57 (SCL 2, 69-71).

Chleb ponadsubstancjalny

Justyn (167)

Kościół miał świadomość wyjątkowości posiłku eucharystycznego. Daje temu wyraz cytowany już Justyn Męczennik. Czytamy u niego następujące słowa:

> Apologia I, 66 (1): Pokarm ten nazywany jest przez nas Eucharystią i nikt inny nie może go przyjmować, jak tylko ten, kto wierzy, że to, czego nauczamy, jest prawdą, kto przyjął chrzest na odpuszczenie grzechów i odrodzenie oraz żyje tak, jak Chrystus nakazał. (2) Nie spożywamy go jednak jako zwykłego chleba i zwykłego napoju. Jak bowiem za sprawą Logosu Bożego nasz Zbawiciel, Jezus Chrystus, wcielił się i dla naszego zbawienia przyjął ciało i krew, tak samo również i ten pokarm, który dzięki modlitwie przez Niego ustanowionej staje się Eucharystią, karmi, przemieniając nasze ciało i krew. Zostaliśmy także pouczeni, że ten pokarm jest Ciałem i Krwią właśnie wcielonego Jezusa (tłum. L. Misiarczyk).

Do Eucharystii przygotowywano bezpośrednio po chrzcie i była ona głównym tematem tak zwanych katechez mistagogicznych. Wielki katecheta, jakim był Cyryl Jerozolimski przypomina w nich nowo ochrzczonym, jak wyglądał ich chrzest i co znaczą poszczególne słowa i gesty. Najpierw wyrzekli się szatana i wszelkiego zła, następnie rozebrali się i zostali namaszczeni od stóp do głów, by stać się uczestnikami Chrystusa. W sadzawce chrzcielnej zanurzali się trzykrotnie w wodzie po wyznaniu wiary w Ojca, Syna i Ducha, na pamiątkę trzydniowego przebywania w grobie Chrystusa.

Cyryl Jerozolimski (386)

Jak Chrystus został po swoim chrzcie namaszczony Duchem Świętym, tak i namaszcza się nowo ochrzczonych w specjalnym rycie. Cyryl tak o tym pisze:

> *Katecheza mistagogiczna* 3, 3. Nie myśl jednak, że jest tu tylko zwyczajna oliwa. Jak bowiem chleb eucharystyczny po wezwaniu Ducha Świętego nie jest już tylko chlebem, lecz ciałem Chrystusa, tak i ta święta oliwa po wezwaniu nie jest już tylko oliwą – i jakby rzec można, zwyczajną oliwą – lecz łaską Chrystusa i Ducha Świętego, przez Jego obecność skuteczną. Tą oliwą namaszcza się symbolicznie twe ciało i inne zmysły. Widzialną oliwą namaszcza się ciało – świętym i ożywczym Duchem uświęca się dusza (tłum. W. Kania).

Namaszczano czoło, by człowiek z podniesioną twarzą, bez wstydu czcił Boga; uszy, by mogły słuchać Bożego Słowa; nozdrza, gdyż chrześcijanin jest „wonnością Chrystusa" (2 Kor 2, 15), i piersi, by odważnie stawiać czoła szatanowi. Dopiero przez to namaszczenie stał się człowiek prawdziwym chrześcijaninem.

Porównanie obecności Chrystusa w olejach świętych i w Eucharystii nie jest w żadnym wypadku pomniejszaniem wagi tego Chleba, ale raczej rozciąganiem wiary w Chrystusowe przebywanie w Kościele na jak najwięcej elementów. O Eucharystii pisze jednak znacznie więcej:

> *Katecheza mistagogiczna* 4, 6: Nie patrz na chleb i kielich jak na czysto ziemskie rzeczy. Są one bowiem Ciałem i Krwią – jak Pan zapewnił. Chociaż by ci to mówiły zmysły, niechaj cię jednak utwierdza wiara. Nie osądzaj rzeczy ze smaku, lecz przyjmuj wiarą, a nie wątp, iż otrzymałeś dar Ciała i Krwi Chrystusa (tłum. W. Kania).

Chleb jest więc w Eucharystii rzeczywiście Ciałem Chrystusa, a wino Jego Krwią, dzięki działaniu Ducha Świętego, który dokonuje przemiany będącej równocześnie duchową i bezkrwawą ofiarą. O ten Chleb też prosimy w Modlitwie Pańskiej mówiąc: „chleba naszego powszedniego", a raczej „ponadsubstancjalnego", gdyż tak dosłownie przetłumaczy się greckie słowo *epiousion* użyte przez Ewangelistów w tekście modlitwy. Dlatego też Cyryl pisze:

> *Katecheza mistagogiczna* 5, 15: Zwyczajny chleb nie jest ponadsubstancjalny; ponadsubstancjalny jest ów święty chleb przeznaczony dla substancji duszy. Ten chleb nie idzie do żołądka, aby potem zostać usuniętym, ale całej twej substancji jest dany, na pożytek, dla dobra ciała i duszy (tłum. W. Kania)

Teologia Eucharystii tak zarysowana jawi się jeszcze bardzo prosto, choć jasno; naprawdę katechetycznie.

W tymże IV wieku pozmieniało się wiele rzeczy. Do Kościoła wchodziły całe ludy i narody, poziom katechizacji przed i pochrzcielnej wyraźnie się obniżył, coraz częściej chrześcijanie spoglądali z nostalgią w dawne czasy, kiedy co prawda bywały prześladowania, ale za to swoi byli większym oparciem. Niektórzy z tej nostalgii cofali się jeszcze bardziej i z rosnącą sympatią zwracali się ku synagodze, która nie przeżywała rozmycia się poziomu z powodu rzesz prozelitów. Nie bez znaczenia też był zanik interpretacji alegorycznej Pisma; trudno było znaleźć powody, by nie zachowywać przykazań Prawa, jeśli interpretowało się je dosłownie.

Wielu więc skłaniało się do tego i to z ich powodu przede wszystkim, a nie wprost przeciw Żydom, powstawały dzieła i homilie *Przeciwko Żydom*, na przykład Augustyna czy Jana Chryzostoma. Chciano jakby „obrzydzić" synagogę chrześcijanom, by straciła w ich oczach na atrakcyjności. Ale tak to już jest, że jak Mahomet nie przyszedł do góry to góra przyszła do Mahometa; kaznodzieje odstręczali chrześcijan od chodzenia do synagogi i do świątyń pogańskich, a nie spostrzegli, że Świątynia jerozolimska oraz świątynie pogańskie przyszły do kościoła. Na przykładzie Eucharystii widać to dobitnie. Strój liturgiczny zaczyna się dostosowywać do stroju arcykapłana żydowskiego, ołtarz robi się kamienny, zainstalowany na stałe, przypominający taki, na jakim składano krwawe ofiary w świątyniach, pojawia się kadzidło, prezbiterów zaczyna się nazywać kapłanami. Nad posiłkiem tak bardzo dominuje aspekt ofiarny, że nie trzeba się dziwić, iż właśnie pod koniec tegoż wieku ktoś wpadł na pomysł przysunięcia ołtarza do ściany w absydzie bazyliki. Zmienił bowiem przeznaczenie; już nie miał łączyć ludzi zebranych wokół w imię Jezusa, ale łączyć wszystkich z Bogiem. Co prawda Panu Jezusowi niezupełnie o to chodziło, ale to nikomu nie przeszkadzało. Chociaż nie wszystkim: Jan Chryzostom, komentując Ewangelię Mateusza, napisze:

→ Znaczenie Pisma [21]

> MtHom 32, 7: Wiele rzeczy nas łączy: jeden stół dla wszystkich nakryty, jeden Ojciec, który nas stworzył, w tych samych wszyscy zrodziliśmy się boleściach, ten sam napój wszystkim jest dany. Ale nie tylko ten sam napój, ale z tego samego kielicha pić nam dano. Ojciec bowiem nasz, chcąc nas nauczyć wzajemnej miłości, to zarządził, abyśmy pili z jednego kielicha, to bowiem oznacza największą miłość (tłum. J. Krystyniacki/A. Baron).

Eucharystia jednak była coraz mniej do jedzenia, a coraz bardziej do adorowania. Poszedł w zapomnienie przepis Soboru Nicejskiego, powtarzany przez wielu Ojców, że w niedzielę nie należy pościć ani klękać. Miejsce „ludu" zaczęto też wyznaczać coraz dalej od ołtarza.

→ Miejsca święte

Bibliografia

Eucharystia pierwszych chrześcijan, OŻ 7 (1987), BOK 8 (1997);

Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, pr. zb., red. W. Myszor i E. Stanula, Ks. Św. Jacka 1987 (artykuły o Ojcach: Ignacy, Justyn, Ireneusz, Orygenes, Atanazy, Cyryl Jerozolimski, Jan Chryzostom, Tertulian, Cyprian, Hilary, Ambroży, Augustyn, Fulgencjusz).

Wieczerza mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu, opr. H. Paprocki, IW PAX 1988.
M. Starowieyski, *Eucharystia w starożytnym chrześcijaństwie*, WST 4 (1991), 42--112 (bibliografia).
H. Pietras, *Dzień Święty. Antologia tekstów patrystycznych o świętowaniu niedzieli*, WAM 1992.
B. Częsz, *Eucharystia w życiu starożytnych chrześcijan*, w: Kongres Eucharystyczny w Archidiecezji Poznańskiej w 1993 r., Poznań 1993, 86-95;
J. J. Kopeć, *Eucharystia w życiu pierwszych wspólnot chrześcijańskich*, Premislia Christiana 6 (1993-1995) 16-32.
S. Longosz, *Polskojęzyczna bibliografia o Eucharystii w Kościele starożytnym,* VoxP 16 (1996) z. 30-31, 525-532.
J. Słomka, *Pokarm i ofiara. Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2000.

II.4. Wspólnota wierzących

II.4.1. Teologia małżeństwa [10]

Nie było i nie jest moim zamiarem opisywanie obyczajów, ale raczej chrześcijańskiej refleksji nad nimi w świetle objawienia. Jest oczywiste, że większość członków Kościoła żyła w rodzinach, wychowując dzieci, bez względu na to, ilu świętych kaznodziejów zachęcałoby do celibatu. Małżeństwo więc było rzeczywistością, która była jakby pierwszą z danych. Poza tym wiadomo jednak, że od samych początków Kościoła wielkim szacunkiem otaczano dziewictwo i wszelką wstrzemięźliwość seksualną.

→ Monastycyzm [11]

We wczesnych pismach sporo też jest zachęt do celibatu i dziewictwa. Rzutuje to na wypowiedzi dotyczące małżeństwa, które w kontekście zachwalania dziewictwa przedstawiane jest dość wątpliwie, znacznie lepiej wypada zaś, gdy mowa tylko o nim; Ojcowie potrafią być skrajnie przeczący sami sobie w wyrażanych opiniach, w zależności od kontekstu. Prawdopodobnie jest to kwestia retoryki, a więc lektura nieuważna, nieuwzględaniająca kontekstów, może prowadzić do mylnych wniosków.

Pojęcie prawne i eschatologiczne

Rodząca się teologia małżeństwa z konieczności wiązała się również ze sprawą możliwości rozwiązania małżeństwa i zawarcia nowego. Rozwody

dopuszczało i prawo cywilne w Cesarstwie, i prawo Mojżeszowe, dla czytelników Biblii normatywne.

Problemem było jednak nie tylko powtórne małżeństwo za życia pierwszego współmałżonka, ale i wielożeństwo sukcesywne, po jego śmierci. Św. Paweł traktował małżeństwo prawniczo i interpretował naukę Chrystusa w taki sposób, że dopuszczał możliwość zawarcia nowego związku po śmierci współmałżonka (Rz 7, 1-4). Przy nastawieniu bardziej eschatologicznym, to znaczy przy akcentowaniu duchowego obrazu małżeństwa jako założonego przez Boga od początku, obrazu niezmiennej miłości Chrystusa do Kościoła, także bigamia sukcesywna była uważana za przeciwną świętości małżeństwa. Wszak Chrystus kocha swój Kościół miłością jedną i stałą. Apologeci greccy II wieku byli temu wyraźnie przeciwni, podobnie Tertulian. Ważne jednak jest podkreślenie, że ewentualnie, ze względu na słabość ludzką, drugie małżeństwo mogło być jeszcze tolerowane, ale wymagało to podjęcia pokuty. A jako że nie rozróżniano w eschatologicznym ujęciu sytuacji po czy przed śmiercią współmałżonka, istniała tu pewna (źle widziana) możliwość rozwodu. Za prawnym ujęciem opowiadał się z kolei Hermas w *Pasterzu* (Przykazanie 4).

Klemens Al. (215)

Próbę pogodzenia ujęcia prawnego i eschatologicznego, to znaczy dopuszczenia małżeństwa drugiego po śmierci współmałżonka, podjął Klemens Aleksandryjski.

> *Kobierce* III, 12, 82: Jeśli więc Apostoł ze względu na zepsucie i namiętność zezwala na drugie małżeństwo, to nie grzeszy taki przeciw prawu, gdyż drugie małżeństwo nie jest zabronione przez prawo, ale nie wypełnia także owej najwyższej doskonałości życia, która wynika z Ewangelii. Pozyska niebiańską sławę, jeśli pozostanie samotny, a wspólnotę rozwiązaną przez śmierć zachowa nieposzlakowaną i chętnie podda się bożemu zarządzeniu, przez które staje się wolny od tego, co mogłoby mu przeszkadzać w służbie Panu (tłum. W. Myszor).

Dar małżeństwa

Orygenes (253)

Więcej na ten temat napisał Orygenes komentując fragment Mt 19, 3-9 w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* XIV, 16-25.

Przed analizą tego komentarza zwróćmy uwagę na formę, jaką tekst Mateusza miał w czasach Orygenesa. Różnica w stosunku do tekstu aktu-

alnie uznawanego za kanoniczny dotyczy ostatniego, dziewiątego wiersza, który wygląda tak: „A powiadam wam: kto oddala swoją żonę – z wyjątkiem wypadku nierządu – naraża ją na cudzołóstwo”[1]. Trzy razy znajdujemy w komentarzu to zdanie, i zawsze w tej formie, co powoduje, iż Orygenes zajmuje się tylko separacją i drugim małżeństwem odrzuconej żony, a nie ewentualnym małżeństwem niewinnego męża.

W zgodzie z wieloma innymi autorami Orygenes podkreśla, że koniecznym jest rozwód z żoną cudzołożnicą: „Jest grzechem trzymać żonę, która dopuściła się nierządu”. Podobnie pisał już Hermas w *Pasterzu*: jeśli mąż nic nie wie, nie ponosi winy. Jeśli jednak się dowie, żona się nie poprawi, a on z nią dalej żyje, staje się wspólnikiem cudzołóstwa (Przykazanie IV, 1, 5). Także Justyn chwali pewną małżonkę, która dała rozwód mężowi rozpustnikowi, który nie chciał się poprawić (*Apologia* II, 2, 6).

Orygenes zaczyna od opowiedzenia sceny, w jakiej dochodzi do dialogu faryzeuszy z Jezusem i przypomina inne sytuacje, w których także przychodzili oni do Jezusa, by wystawiać Go na próbę. O odpowiedzi Jezusa pisze, że także tym razem udzielił jej mądrze. Dotyczy to:

> MtKom XIV, 16: (...) najpierw odpowiedzi na pytanie, czy wolno oddalić żonę z jakiegokolwiek powodu, następnie odpowiedzi na słowa o liście rozwodowym. Widział bowiem, że nie każdy powód rozwiązuje małżeństwo i że mąż we wspólnym pożyciu powinien liczyć się ze słabszym ciałem kobiecym i darzyć żonę czcią (1 P 3, 7), i nieść brzemiona jej błędów (Ga 6, 2) (tłum. Katarzyna Augustyniak).

Chrystus odwołuje się w argumentacji do Rdz 1, 27, gdzie czytamy, iż Bóg uczynił ludzi pierwiastkiem męskim i żeńskim, oraz do Rdz 2, 24, gdzie są użyte słowa „mężczyzna i kobieta”, którzy stają się jednym ciałem. Rozróżnienie to posłuży mu następnie w egzegezie alegorycznej tego fragmentu, gdzie pierwsze odniesie do Logosu i Kościoła preegzystującego, a drugie do Chrystusa i Kościoła istniejącego najpierw w Synagodze, a potem w Kościele z pogan. Także jednak w kontekście małżeństwa ludzi, w dosłownym wyjaśnieniu, zwraca uwagę na tę terminologiczną różnicę sugerowaną przez Pismo i zauważa, że istnieje ona także w języku hebrajskim. Jedność tak opisaną, to znaczy jako jedno ciało, tłumaczy, odwołując się do terminów

[1] W obecnych wydaniach i w BT jest: „A powiadam wam: kto oddala swoją żonę – chyba w wypadku nierządu – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo”. Różnica jest spowodowana przejściem zdania z Mt 5, 32 do Mt 19, 9 za sprawą Tacjana i jego Diatessaronu.

znanych ze współbrzmienia instrumentów: *homonoia*, *symphonia* i *harmonia*. Taka jedność nie może pochodzić od ludzi. Jest darem, od początku Bóg jej chciał i ją przewidział. Nie jest skutkiem ludzkiej umowy, ale specjalnym charyzmatem.

> MtKom XIV 16: A ponieważ Bóg złączył, dlatego złączeni przez Boga otrzymali dar; wiedząc o tym Paweł mówi, że jak czyste bezżeństwo jest darem, tak też darem jest małżeństwo według słowa Bożego ... (por. 1 Kor 7, 7). Ci zaś, których Bóg złączył, myślą i czynią, jak poleca Apostoł: „Mężowie, kochajcie wasze żony jak Chrystus Kościół" (Ef 5, 25) (tłum. Katarzyna Augustyniak).

Czytając słowo „dar" w odniesieniu do małżeństwa można by pomyśleć, że odnosi się to do sakramentalnej łaski małżeństwa. Ten sam termin stosuje jednak do celibatu, widać więc, że nie jest mu znane późniejsze rozróżnienie pomiędzy łaską sakramentalną, a inną. Ważne jest jednak, że łaska ta pochodzi od Boga i że mają ją tylko ci, których Bóg łączy. W przeciwnej sytuacji, to znaczy, gdy małżeństwo nie jest zawarte wobec Boga – nie ma też żadnego specjalnego charyzmatu:

> MtKom XIV, 24: Jak zaś żona, dopóki jeszcze żyje pierwszy mąż, cudzołoży, chociaż sądzi, że jest poślubiona drugiemu mężowi, tak samo i mąż sądząc, że poślubia odesłaną, nie poślubia w zgodzie z wypowiedzią Zbawiciela, lecz raczej cudzołoży (tłum. Katarzyna Augustyniak).

Prawdopodobnie Orygenes szerzej komentował zdanie z Mt 5, 32 w części (zaginionej) poświęconej odnośnemu rozdziałowi Ewangelii Mateusza. Także tutaj jednak widzimy, że mówi o małżeństwie pozornym, o konkubinacie, który może wydawać się małżeństwem, ale nim nie jest. Ważność małżeństwa nie jest tu oparta na uściśleniach prawa kanonicznego, ale wypływa z samej natury tego związku. Widzieliśmy, że specjalna łaska towarzyszy tylko małżeństwu zawartemu wobec Boga. W innym wypadku nie ma ani charyzmatu ani prawdziwej jedności mężczyzny i kobiety.

(Nie)możliwość rozwodu

W dalszym ciągu komentarza Orygenes stara się wytłumaczyć, na czym polegał problem przedstawiony Jezusowi przez faryzeuszów pytających, dlaczego Mojżesz pozwolił na list rozwodowy. Jezus odpowiedział, że z powodu „zatwardziałości serc" (Mt 19, 8). Ten sam powód uważali też za ważny i aktualny niektórzy biskupi. Orygenes pisze:

> MtKom XIV, 23: Wbrew Pismu niektórzy zwierzchnicy Kościoła pozwolili na małżeństwo żony za życia męża (Rz 7, 3); uczynili to wbrew Pismu, gdzie powiedziano: „żona związana jest tak długo, jak długo żyje jej mąż" (1 Kor 7, 39) oraz „uchodzić będzie za cudzołożnicę, jeśli za życia swego męża połączy się z innym mężczyzną" (Rz 7, 3), wszakże postąpili tak nie bez przyczyny; prawdopodobnie bowiem, aby uniknąć rzeczy gorszych okazali tego rodzaju pobłażliwość, wbrew temu, co od początku było ustanowione i zapisane (tłum. Katarzyna Augustyniak).

Trzy razy podkreśla Orygenes w tym fragmencie, że takie postępowanie jest wbrew Pismom, nawet jeśli zdaje się rozumieć argumenty biskupów pozwalających na drugie małżeństwo po rozwodzie: ta sama ludzka słabość, z jaką liczyć się musiał Mojżesz.

Orygenes próbuje także zmierzyć się z problemem, dlaczego tylko nierząd może być przyczyną separacji, kiedy są przecież gorsze zbrodnie. Zabójstwo własnych dzieci, trucicielstwo, rozkradanie domu męża czy jeszcze coś innego, może być winą szczególnie ciężką i dlatego wygląda na absurd życie z taką żoną. Wiedział też zapewne, że także prawo rzymskie w takich wypadkach dopuszczało rozwody. Pisze jednak:

> MtKom XIV, 24: W jednym i drugim wypadku zachodzi coś niegodziwego, lecz nie wiem czy prawdziwie niegodziwego. Znosić bowiem tak wielkie grzechy, które uchodzą za gorsze od cudzołóstwa i nierządu, będzie się wydawać rzeczą nierozumną; z drugiej strony każdy przyzna, że bezbożnością jest postąpić wbrew myśli nauki Zbawiciela (tłum. Katarzyna Augustyniak).

Nie ma więc argumentów, jest natomiast akt wiary w słuszność nauczania Chrystusa. Jego autorytet czyni takie postępowanie słusznym, nawet jeśli człowiek nie potrafi zrozumieć dlaczego. Podobnie Bóg może równocześnie zakazywać żenienia się kapłanom z nierządnicami (Kpł 21, 14), a jeśli chce, może coś takiego nakazać, jak to było w wypadku Ozeasza (Oz 1, 2). Jest bowiem ponad Prawem. Także Syn Człowieczy jest Panem szabatu (Mt 12, 8), gdyż może zmieniać prawo kiedy zechce.

Innym przypadkiem pytania z niepełną odpowiedzią jest wnikliwe spostrzeżenie Orygenesa, że Jezus nie powiedział: „niech nikt nie oddala swojej żony poza wypadkiem nierządu", ale „kto oddaliłby swoją żonę poza wypadkiem nierządu, czyni ją nierządnicą". Pragnę zauważyć, że to spostrzeżenie ma sens tylko przy takim brzmieniu wiersza 19, 9, jaki znał Orygenes, a nie w jego formie dziś przyjmowanej. Nie chodzi bowiem w Jezusowej odpowiedzi o możliwość lub niemożliwość drugiego małżeństwa po rozwodzie, ale o dodatkowy argument przeciw opuszczaniu żony, czyniąc

tak mężczyzna staje się winien jej cudzołóstwa. Przyznać trzeba, że jest to ciężki kamień do ogródka faryzeuszów, skłonnych do szybkiego i obłudnego kamienowania cudzołożnych kobiet. Jezus wskazuje, że wina jest po stronie męża, a Orygenes jeszcze bardziej stara się to uściślić. Oczywiście, jeśli żona jest cudzołożnicą, to nawet jeśli zostaje oddalona, mąż nie ponosi już za to winy. Jego odpowiedzialność jednak jest wielka w licznych przypadkach. Nie tylko bowiem przez oddalenie jej „z jakiegokolwiek powodu" czyni żonę cudzołożnicą, na co wszyscy się zgodzą, ale i w innych okolicznościach. Egzegeta wymienia dwa: gdy mąż naiwnie pozwala żonie na zbyt wiele łatwych znajomości z innymi mężczyznami oraz gdy ją zaniedbuje:

> MtKom XIV, 24: Również ten, kto stroni od żony, często powoduje jej cudzołóstwo, bo nie zadawala jej pragnień, chociaż czyni to ze względu na większą pobożność i czystość. I może taki, co – o ile to od niego zależy – naraża żonę na cudzołóstwo przez to, że nie spełnia jej pragnień, zasługuje bardziej na naganę, niż ten, kto wyjąwszy przyczynę nierządu, odesłał ją z powodu trucicielstwa, zabójstwa lub jakiegoś innego ciężkiego grzechu (tłum. Katarzyna Augustyniak).

Nie wiem, czy przypadkiem nie chodzi tu Orygenesowi przy okazji o skrajny wręcz przypadek (zresztą, czy taki znów skrajny?) usunięcia ciąży będącej wynikiem cudzołóstwa, czy też zdawał sobie sprawę z marnego losu opuszczonej kobiety, pozostawionej samej sobie. Jeśli tak, to wydaje się, iż Orygenes odmawia prawa do oddalenia żony mężowi, który sam jest winien jej niewierności. Nawet jeśliby tak było, to i tak obciążenie męża zbyt wstrzemięźliwego odpowiedzialnością za cudzołóstwo żony jest niezwykle, jak na Orygenesa, odważne. Wręcz trudno byłoby w to uwierzyć, gdyby tekst ten nie zachował się do naszych czasów w oryginale. Jest to jedyne bodaj miejsce u Orygenesa (a podejrzewam, że w całej spuściźnie Ojców nie znajdzie się ich wiele), w którym mowa o tym, że celem stosunków seksualnych może też być zaspokajanie pragnień, i to na dodatek kobiety. Jeszcze w homiliach do Księgi Rodzaju, z połowy lat czterdziestych trzeciego stulecia, czyli niewiele starszych od naszego komentarza, czytamy, że mąż może zbliżać się do żony tylko w celu poczęcia potomstwa (RdzHom 3, 6), a kobietę, która szuka kontaktu seksualnego z mężem po poczęciu dziecka ocenia gorzej od owcy, która tego nie robi (RdzHom 5, 4). W najlepszym razie pożycie seksualne w małżeństwie jest wolne od grzechu, ale nie ma też nic wspólnego z Duchem Świętym. Tak mówił komentując Księgę Liczb:

> LbHom 6, 3: (...) legalne małżeństwa wolne są od grzechu, jednakże w chwili wypełniania powinności małżeńskich nie będzie im dana obecność Ducha

> Świętego, choćby nawet prorokiem był ten, kto dopełnia obowiązku prokreacji (tłum. S. Kalinkowski).

Aluzja do proroka, być może Ozeasza lub Izajasza, świadczyć by mogła o tym, że przekonanie Orygenesa nie dopuszcza dowodów przeciwnych. Może jednak w homiliach kierowanych do ogółu wiernych chciał być bardziej moralizatorski, niż w komentarzu, z zasady kierowanym do mniejszej, a bardziej wyrobionej grupy ludzi?

Tak przeprowadzona dosłowna egzegeza tekstu biblijnego wyjaśnia dość sporo na temat małżeństwa i jego nierozerwalności. Orygenes zgadza się, że należy rozwieść się z żoną cudzołożnicą, ale tylko wtedy, jeśli nie jest to winą samego męża, który zbyt pobłażliwie traktował jej znajomości lub też ją zaniedbywał. W takim razie bowiem traci on takie prawo, nawet jeśli istniałoby wiele innych powodów, które z punktu widzenia Prawa Mojżeszowego (a może i cywilnego) mogłyby stanowić powód rozerwania małżeństwa.

Nawet jeśli jakiś mężczyzna oddali żonę z jedynego słusznego powodu, to znaczy z powodu nierządu (który w wypadku małżeństwa jest równoznaczny z cudzołóstwem), nie znaczy to, by mógł się powtórnie ożenić z inną. Podobnie i kobieta po rozwodzie nie może wyjść powtórnie za mąż, dopóki żyje pierwszy mąż. Orygenes wie, że niektórzy biskupi pozwalają na drugie małżeństwa, choć stoi to w sprzeczności z Ewangelią. Nie zmienia jego osądu okoliczność, iż czynią to z racji „twardości serca" i słabości ludzkiej, dla uniknięcia większego zła, co jednak jest pewną racją.

Orygenes był równie jak jego poprzednicy niechętny kolejnym małżeństwom. Uważał je za karygodną koncesję dla słabości:

> ŁkHom 17, 11: Sądzę bowiem, że ten, kto zawarł jedno małżeństwo, oraz dziewica i ten, kto wytrwał w czystości należy do Kościoła Bożego, ten zaś, kto zawarł drugie małżeństwo, choćby nawet postępował uczciwie i wyróżniał się innymi cnotami, nie należy do Kościoła i nie zalicza się do grona tych, którzy nie mają zmazy ani zmarszczki, ani czegoś podobnego, lecz zalicza się do drugiej kategorii, do tych, którzy wzywają imienia Bożego i zostaną wprawdzie zbawieni w Imię Jezusa Chrystusa, lecz nie zostaną przez Niego uwieńczeni (tłum. S. Kalinkowski).

Wyjaśnienia Orygenesa na temat małżeństwa dzieliły w następnych wiekach losy całej jego spuścizny teologicznej i egzegetycznej. Ludzie wybierali sobie z obfitości jego pism to, co akurat ich interesowało lub popierało ich własne idee. Tak więc dla jednych ważniejsze było świadectwo, że niektórzy biskupi pozwalali na drugie małżeństwa, dla drugich, że zdaniem Orygenesa było to przeciwne Pismu.

Ku sakramentalności

Augustyn (430)

Pierwszym Ojcem Kościoła, który napisał specjalne dziełko „O wartości małżeństwa" (*De bono coniugali*) był Augustyn z Hippony. Zwraca on uwagę na trzy podstawowe dobra takiego związku. Jest to posiadanie potomstwa, wierność i sakramentalność.

Posiadanie potomstwa uznaje za powszechnie przyjmowane przez wszystkie ludy i nie wymagające dodatkowej argumentacji. Małżeństwo zostało przez Boga ustanowione od początku, tak jak i podział płci i rodzenie dzieci było w Bożych planach bez względu na grzech Adama i Ewy. Przeczenie temu uważa za niedorzeczność (*O państwie Bożym* 14, 22). Augustyn był polemistą i we wszelkich jego wypowiedziach należy brać pod uwagę polemiczny kontekst. O małżeństwie pisał sporo w dysputach z MANICHEJCZYKAMI, którzy nawet jeśli zezwalali na małżeństwa swoich słuchaczy, to gorąco odradzali rodzenie dzieci, jako mnożenie materii i zła. To zaś zmuszało go jakby do podkreślania związku między seksualnością a rodzeniem i doprowadziło do określenia jako winy aktu seksualnego nie mającego na celu poczęcia. Widzieliśmy już jednak podobną wypowiedź u Orygenesa, nie jest to więc tylko i wyłącznie kwestia antymanicheizmu.

Drugie, to znaczy wierność, wypływa z charakteru przyjaźni. To ona leży u podstaw małżeństwa i jest koniecznym gwarantem jego trwałości. Przyjaźń zaś wyklucza sama przez się tymczasowość związku – albo wchodzi się w nią z zamiarem trwania przez całe życie, albo przyjaźni nie ma.

Sakramentalność małżeństwa w ujęciu Augustyna stwarza więcej dylematów, jest bowiem nieprecyzyjnie opisana. Polega na tym, że małżeństwo religijnie i społecznie jest uporządkowane i że jest obrazem miłości Chrystusa do Kościoła; i jako takie jest niezmienne i niezrywalne:

> *O wartości małżeństwa* 7: (...) miłość małżeńska powinna baczyć na to, aby jeden współmałżonek, szukając większej czci, nie wystawił drugiego na potępienie. Związek małżeński jest do tego stopnia rzeczywistością pewnego (*quiddam*) sakramentu, że nie unieważnia go nawet separacja (tłum. W. Eborowicz).

Augustyn pojmuje małżeństwo po linii ujęcia prawnego, biorącego początek od św. Pawła, jak widzieliśmy to na początku tego rozdziału. Sakrament ten, jakkolwiek byłby pojęty, trwa do śmierci jednego z współmałżonków. Pamiętać jednak trzeba, że idea sakramentalności na przełomie IV i V wieku nie była jeszcze do końca wypracowana.

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że w przeciwieństwie do obyczajów rzymskich, nie ma u Ojców bardziej pobłażliwego traktowania męża niż żony w kwestii wierności małżeńskiej. Wyraził to Hieronim pisząc, że „u nas czego nie wolno kobiecie, nie wolno i mężczyźnie" (*List* 77, 3; por. także Augustyn, *Mowa* 9, 11n).

Bibliografia

Małżeństwo i rodzina w chrześcijaństwie starożytnym, specjalny numer VoxP z. 8-9 (1985).

H. Pietras, *Orygenes o małżeństwie i rozwodzie*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, WF TJ, IKR, Studia i Materiały 4, Kraków 1991, 173-183.

Rodzina w społeczeństwach antycznych i wczesnym chrześcijaństwie, pr. zb., red.: J. Jundziłł, WSP Bydgoszcz 1995 (zwłaszcza artykuł W. Myszora, z wyborem tekstów, str. 241-264).

W. Pałubicki – J. Iluk, *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 1995.

Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz, red.: A. Eckman, TN KUL 2003.

II.4.2. Monastycyzm [11]

Niniejszy rozdział nie wyczerpie w żadnej mierze złożonej kwestii historii monastycyzmu starożytnego, przebogatego w formy i idee. Tylko dla kompletności przedstawienia życia Kościoła starożytnego postaram się zarysować główne linie jego rozwoju, dla rozszerzenia odsyłam zaś do bibliografii podanej na końcu. Każdy ze wstępów do wymienionych tam prac zawiera więcej wiadomości, niż mogę pomieścić na tych kilku stronach.

Życie monastyczne nie jest wynalazkiem chrześcijańskim. Na jego formy miały jakiś wpływ ascetyczne formy życia starożytnych; już w starym Egipcie przy świątyniach przebywali różni asceci. W środowisku żydowskim znane były grupy esseńczyków, ascetów studiujących Pisma, sprawujących kult według własnego kalendarza, w opozycji do Świątyni. W Egipcie, na południe od Aleksandrii, nad jeziorem Mareockim, mieli swoją osadę tak zwani Terapeuci opisani przez Filona Aleksandryjskiego w *De vita contemplativa*. W dziełku tym pojawia się po raz pierwszy termin *monastyrion* – pomieszczenie w domku, do którego nie wolno było wnosić nic poza Pismem, miejsce studiowania Pisma i modlitwy. Były to wspólnoty koedu-

kacyjne, każdy miał swój oddzielny domek, spotykali się na wspólnej modlitwie oraz na uczcie w noc szabatu; podawano jarzyny, chleb i wodę, a usługiwanie do stołu było wyróżnieniem i nagrodą. Z tekstu Filona nie wynika, by zajmowali się czymkolwiek innym, niż studiowaniem, medytowaniem i modlitwą. Z czego żyli, nie wiadomo.

Początki monastycyzmu chrześcijańskiego

Ideał naśladowania Chrystusa i oczekiwanie na koniec świata skłaniało do życia ascetycznego i do celibatu. Od czasów apostolskich istnieli tacy ludzie, żyjący najpierw w pojedynkę, później we wspólnotach (zwłaszcza dziewice i wdowy, choć termin dziewica stosowano szeroko, na określenie samotnych kobiet w ogóle, także wdów) jednak bez opuszczania miast. Równolegle pojawiają się pustelnicy, naśladujący ideał św. Jana Chrzciciela, nie wiadomo jednak nic o zasięgu tego zjawiska aż do III wieku włącznie. Nazywano ich eremitami (od greckiego „samotny", „opuszczony") lub anachoretami (od greckiego „wycofać się", „uciec"; początkowo o zbiegłych na pustynię dłużnikach). Żyli w Egipcie, Azji Mniejszej i Syrii. Utrzymywali się z jałmużny użebranej w najbliższych miejscowościach oraz z pracy ręcznej. Niektórzy z nich stawali się słynni z pobożności czy mądrości, co powodowało gromadzenie się wokół nich uczniów. Ci powtarzali sobie ich powiedzenia, budujące historie z ich życia oraz anegdoty, które w zbiorach Apoftegmatów przetrwały w dużej liczbie do dziś.

Cenobityzm

Założycielem „uporządkowanego" cenobityzmu (*koinos bios* – wspólne życie) był Pachomiusz (287-346). Wraz z kilkoma towarzyszami pustelniczego początkowo życia założyli pierwszy klasztor, który z czasem rozrósł się w potężną kolonię mnichów obojga płci. Pachomiusz był przełożonym całości, próbował określić pewne wspólne zasady życia wspólnoty, które jego uczniowie zebrali, uzupełnili i tak powstała *Reguła* Pachomiusza.

Pachomiusz (346)

Klasztor stanowił ogrodzony murem teren z mieszkalnymi domami (około 30-40), w każdym mieszkało 20-40 mnichów, według wykonywanych zawodów i poddanych własnemu przełożonemu; były budynki wspólne (kościół, kuchnie, biblioteki, warsztaty itd.), ogród i podwórza. Część mnichów wychodziła do pracy na polach, część pracowała w warsztatach, zwłaszcza tkackich, część pełniła dyżur dla wspólnego dobra. Kan-

dydatów, głównie chłopów koptyjskich, uczono czytać, gdyż podstawową formą pobożności była medytacja nad Pismem Świętym. Modlono się wspólnie trzy razy dziennie oraz raz w nocy, czytając Pismo i recytując Psalmy. Trzy razy w tygodniu przełożony wygłaszał konferencje, po których była dyskusja. We Mszy św. uczestniczono w niedzielę, która poza tym była także dniem prania (!). Wszystko było w klasztorze regulowane pozwoleniami i poleceniami przełożonych. Posiłki jedzono wspólnie i w milczeniu, dwa razy dziennie, w środy i piątki – raz dziennie i postnie (z wyjątkiem okresu wielkanocnego). Czule traktowano chorych, których karmiono specjalnie i obficie.

Na znak zerwania ze światem kandydat rozstawał się z wszelkimi dobrami, łącznie z własnym strojem, jeśli miał coś specjalnego; obowiązywał wszystkich ubiór chłopów egipskich, to jest lniana tunika, pas, kozia skóra na grzbiet i kaptur. Wychodząc zakładano sandały i lniany płaszcz. Wszyscy, którzy mogli, na Wielkanoc schodzili się do klasztoru głównego przełożonego.

Anachoreci

Antoni Pustelnik (356)

Patriarchą pustelników egipskich był Antoni Pustelnik, zwany Wielkim, którego rozsławił Atanazy pisząc jego *Żywot*. Książka ta stała się największym bestsellerem wśród dzieł Atanazego i przyczyniła się znacznie do rozpropagowania idei monastycznych. Napisana została około roku 357, w rok po śmierci Antoniego. Jest to równocześnie reguła monastyczna w formie opowieści biograficznej i zbeletryzowane dzieło antyariańskie. Omawia życie, naukę, pragnienie męczeństwa i walkę z pokusami na wzór biografii herosów i mędrców. Atanazy pisze o odosobnieniu Antoniego i jego pracy na roli na własne utrzymanie; było to istotne, gdyż mnichów pociągniętych sławą Antoniego na pustyniach Egiptu przybywało, często jednak stawali się oni ciężarem dla okolicznej ludności, żyjąc na jej koszt. Sława Antoniego zapewniała książce poczytność i rozpowszechnienie, również na Zachodzie, gdyż bardzo szybko przetłumaczono ją na łacinę.

Antoni na pustyni przeżył ponad 80 lat, usuwając się coraz głębiej. Najpierw żył zupełnie samotnie, z czasem prowadził „poradnictwo duchowe" dla adeptów życia eremickiego. Wokół niego i za jego przykładem gromadziły się tysiące pustelników. Jego wzór pociągnął wielu na pustynię. Przez wiele lat mieszkał w grocie w górach blisko wybrzeży Morza Czerwonego, o dzień drogi od pustelni innego wielkiego eremity, Św. Pawła Pustelnika

(zm. 341). Przy obu tych pustelniach powstały później, ale już na pewno w VI w., klasztory, które do dziś funkcjonują i są najważniejszymi sanktuariami egipskich chrześcijan koptyjskich. Po śmierci Pawła Antoni przenosił się coraz dalej na południe, szukając większego odosobnienia.

Pod koniec IV w. powstały zakładane przez jego uczniów potężne ośrodki życia semianachoreckiego, to znaczy raczej kolonie mnichów niż klasztory, w Nitrze (ok. 3.500 mnichów), w Kellia (Cele, ok. 600) i Sketis (ok. 3.000 osób).

Kellia

Ta kolonia mnichów na południe od Aleksandrii jest jedyną dostępną badaniom archeologicznym, na których podstawie można wyobrazić sobie warunki życia mnichów. Zajmowany przez nich teren zajmuje obszar 15 km na 3 km. Jest to pustynia przesączona sodą, bez drzew, kamieni, z wodą w jeziorkach niezdatną do picia; dobrą wodę trzeba było nosić z daleka lub kopać studnie. Nie ma tam żadnych grot, ani starych grobowców, które bywały gdzie indziej wykorzystywane przez pustelników, wszystko zatem trzeba było budować. Budulcem były cegły piaskowe, wycinane z głębszych warstw, z których składano mury. Wysychając, cegły łączyły się z sobą. Również sklepienia były „lepione" z tego samego materiału. Od wpływu wysuszającego słońca i wiatru chroniono mury tynkiem wapiennym. Wapno, cegłę wypalaną do konstrukcji wodnych i kanalizacyjnych oraz kamień sprowadzano mniej więcej od V wieku. Na kolonię składały się tak zwane *komy*, czyli odrębne prostokątne obejścia (ok. 20m x 15m) otoczone murem. Wszystkie zabudowania są ulokowane w północno wschodnim narożniku i mają taki sam układ architektoniczny. W każdym *komie* mieszkał jeden anachoreta i jeden jego uczeń. Anachoreta miał do dyspozycji dwie cele: sypialnię bez okien i warsztat z oknem oraz oratorium (ok. 5m x 5m). Rolę szaf i skrzyń pełniły nisze w ścianach, okna były wysoko pod stropem, wmurowane w ściany amfory bez dna służyć mogły porozumiewaniu się między mieszkańcami i wentylacji. W ścianach osadzano kościane lub rogowe kołki do zawieszania przedmiotów. Progi miały od 50 do 80 cm wysokości – może jako zapora przed gryzoniami. W kuchni był okrągły piec do chleba oraz otwarte paleniska do gotowania. Swoją celę miał też uczeń. Wodę początkowo przynoszono w amforach, czasem ze studni oddalonych o dzień drogi, później kopano je w obejściu. Ze studni wodę wylewano do kanału, który z jednej strony prowadził do basenu na dziedzińcu, z drugiej zaś wychodził za mur wschodni i zapewne służył nawadnianiu położonego tam ogrodu czy pola. W kącie południowo-wschodnim umiejscowiona była

latryna, skąd ścieki spływały za mur. W niektórych monasterach były dwa eremy, czyli na północnym i południowym zachodzie, dla dwóch pustelników i dwóch uczniów. Późniejsze od budynków mieszkalnych są kościoły w większych komach; prawdopodobnie służyły mieszkańcom wielu eremów. Jeszcze później budowano wieże o grubych murach, mogące służyć jako schronienie w czasie napadów rabusiów. Kolonia w Kellia upadła w VIII w.

Bazylianie

Bazyli Wielki (ok. 379)

Wielki wpływ na życie monastyczne w Azji wywarł najwybitniejszy spośród trzech Ojców nazywanych Kapadockimi, Bazyli z Cezarei. Wraz z przyjacielem Grzegorzem, synem biskupa z Nazjanzu, po studiach w Atenach, udał się na pustynię, w odwiedziny do ascetów Syrii, Palestyny i Egiptu. Mieli zamiar zostać pustelnikami, ich sposób życia chyba jednak młodych uczonych nie zachwycił, skoro postanowili go zmienić. Napisali razem dwie reguły dla mnichów, a jako że Bazyli był ich głównym autorem, on właśnie został nazwany prawodawcą greckiego monastycyzmu; do jego reguły odwołują się do dziś klasztory w Kościołach Wschodnich. W roku 362 Bazyli został prezbiterem, a w 370 biskupem w Cezarei Kapadockiej i metropolitą Kapadocji. Wtedy też zyskał realne możliwości wprowadzenia w życie swoich reguł.

Bazyli skodyfikował w nich to, co było pozytywnym osiągnięciem życia mniszego. Wyakcentował wartość pracy w klasztorach, obowiązkowej dla wszystkich, wspólnej modlitwy i zależności od przełożonego. Elementy te istniały już we wspólnotach Pachomiusza, jednak klasztory bazyliańskie są bardziej jednorodne, bez podziału na oddzielne domy dla wykonujących różne rodzaje prac. Starał się też o włączenie mnichów w działalność charytatywną Kościoła, powierzał im szkoły i przytułki, dbał o ich ortodoksję. Jako biskup założył klasztor na przedmieściach Cezarei, który miał być poniekąd modelowy, sam tam bywał, tam też zapewne w znacznej części jego reguły otrzymały ostateczny kształt (tak zwany *Wielki asketikon* dzielący się na *Reguły dłuższe* i *Reguły krótsze*). Są one spisem pytań i odpowiedzi na różne tematy związane z życiem chrześcijańskim i mniszym w szczególności. Najważniejszym tematem w tych regułach jest miłość Boga i bliźniego.

Podobno w roku śmierci Bazylego, w klasztorach, które przyjęły jego reguły, żyło już ok. 60.000 osób obojga płci.

Życie monastyczne znajdowało zwolenników we wszystkich krajach Cesarstwa i poza nim. Zachowywały się stare formy anachoreckie, rozwi-

jał się cenobityzm Pachomiusza i Bazylego. W Palestynie powstawały słynne później ławry nawiązujące do semianachoryzmu Antoniego, ale w jednych murach. Klasztory były coraz potężniejsze, stawały się też ośrodkami myśli teologicznej. Wśród mnichów egipskich przeważał orygenizm; trzymano się takich hipotez jak preegzystencja (stworzenie wszystkich bytów rozumnych równocześnie na początku czasu) oraz apokatastaza, czyli nadzieja zbawienia wszystkich. Nie stało im jednak pokory i zdolności, by rzeczywiście przyjmować takie poglądy jako hipotezy – jak je wykładał Orygenes – a nie twierdzenia. Gdy więc w końcu IV wieku mody filozoficzne i teologiczne uległy zmianie, zdania niby to orygenesowskie uchodziły za heretyckie.

Biskupi wykorzystywali czasem wpływ na mnichów (jeśli takowy mieli) do załatwiania własnych porachunków. Wielu ich stanęło murem za Nestoriuszem, inni za Cyrylem w kontrowersji na temat jedności natur Chrystusa, wielu zwolenników Cyryla popierało Eutychesa w jego wystąpieniach przeciwko biskupowi Flawianowi. Dało to początek MONOFIZYTYZMOWI po Soborze Chalcedońskim w 451 r.

Stylici

Szymon Słupnik (459)

Pustynię Kapadocji upodobali sobie tak zwani stylici, czyli słupnicy, to znaczy pustelnicy, którzy jako rodzaj ascezy obierali sobie przebywanie na słupach lub kolumnach. Początkowo były to naturalne skały o kształcie kolumn, później kolumny takie budowano specjalnie w tym celu. Najsłynniejszym i bodaj najdziwniejszym z nich był Szymon Słupnik, żyjący w pierwszej połowie V wieku. Przenosił się na coraz to wyższe kolumny (ostatnia miała mieć 16 metrów), coraz to pościł przez czterdzieści dni, modlił się, głosił kazania do zbierających się pod kolumną pielgrzymów i stał się słynny na cały ówczesny świat. Przy jego kolumnie rozwinął się cały „przemysł pielgrzymkowy", sprzedawano jego figurki, które traktowano jako amulety. Dziwaczność tej ascezy powodowała wiele rezerw ze strony biskupów, równocześnie jednak znajdował naśladowców. Bywał podejrzany o heretyckie (manichejskie) podstawy swej ascezy, zawsze jednak potrafił obronić swoją ortodoksję. Po śmierci jego ciało przeniesiono do Antiochii, a przy jego kolumnie wybudowano wspaniałe sanktuarium.

W Italii i Galii pierwsze formy życia ascetycznego i mniszego pojawiają się w II wieku, podobnie jak na Wschodzie. Ich rozwój jednak dokonuje się już pod wpływem Wschodu. Atanazy (295-373) propaguje ideał

św. Antoniego, Hieronim (ok. 347-420) przebywa wśród mnichów w okolicy Antiochii i spisuje ich żywoty, Jan Kasjan zbiera okruchy mądrości i pobożności wśród pustelników, by po łacinie rozpropagować je na Zachodzie jako *Rozmowy*.

Pierwsi „kanonicy regularni"

Augustyn (430)

Nową formę życia monastycznego wprowadził Augustyn (354-430). Gdy został prezbiterem w Hipponie założył klasztor, gdzie mieszkali duchowni i świeccy przygotowujący się do stanu duchownego. Również jako biskup (po 395) założył w swoim domu wspólnotę księży. Życie wspólne stawiał prawie jako warunek otrzymania święceń. Nie był to co prawda wynalazek zupełnie jego, gdyż już w połowie IV wieku klasztor dla prezbiterów założył Euzebiusz z Vercelli, jednak Augustyn ten styl życia rozpowszechnił. Napisał też regułę dla klasztoru żeńskiego w Hipponie (*List* 211 z roku 423) oraz dla braci. Oba teksty są jednak interpolowane, zalecenia w nich zawarte są mniej więcej takie same, jak w innych regułach. Wydaje się, że najoryginalniejsze w nich jest to, że są bardzo krótkie. Mimo to wywarły one znaczny wpływ na późniejsze życie monastyczne, gdyż osobisty autorytet Augustyna kazał je czytać i uwzględniać innym zakonodawcom czy reformatorom. Klasztory kleryckie, wzorem domu biskupiego w Hipponie, rozprzestrzeniły się zaś głównie dzięki biskupom, których Augustyn u siebie wychował, gdyż zakładali takie klasztory u siebie. Z nich wykształciły się z czasem zakony kanoników regularnych.

Początki duszpasterskich zaangażowań klasztorów

Marcin z Tours (316-397)

Dla życia monastycznego na Zachodzie, a właszcza w Galii, ważny jest św. Marcin, biskup Tours. Również on, podobnie jak Augustyn, założył klasztor, a raczej całą osadę mniszą, gdzie każdy miał własny drewniany domek, i tam mieszkał. Regułę tej wspólnoty, i innych zakładanych później, oparł na modlitwie, ubóstwie, pracy polegającej na przepisywaniu rękopisów i na posłudze duszpasterskiej. Cechą charakterystyczną tego ruchu było nastawienie na pracę misyjną, co łączyło mnichów z całą organizacją Kościoła. Coraz częściej też mnisi zostawali biskupami.

Dla monastycyzmu na Zachodzie osobistością najbardziej znaczącą okaże się jednak dopiero Benedykt z Nursji, bez względu na to, ile w jego

biografii znajduje się historycznej prawdy, a ile hagiograficznej otoczki. Ale przecież to nie fakty zmieniają historię, ale ich interpretacja.

Bibliografia

Seria: „Źródła Monastyczne" wydawana przez OO. Benedyktynów w Tyńcu.
Starożytne reguły zakonne (Reguły: Pachomiusza, Augustyna, Porkariusza, Cezarego z Arles, Pawła i Stefana, Mistrza, Benedykta, Kolumbana, Leandra i Izydora z Sewilii), przekład zbiorowy, opr. M. Starowieyski, PSP 26 (1980).
A. S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, PAX 1978, 160nn (o stylitach).
Ewa Blandowska, *Monastycyzm celtycki*, Studia Religiologica 18 (1987), 7-20.
M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*. T. 1, *Starożytność* (w. III-VIII), PAT Kraków 1993.
M. Starowieyski, *Początki monastycyzmu zachodniego*, WST 1 (1983), 258-283.
Ewa Wipszycka, *Z dziejów monastycyzmu egipskiego IV-VIII w.*, WST 3 (1985-1990) 224-244.
Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej, Kraków-Tyniec, 16-19 listopada 1994. Wykłady otwarte, pod red. M. Starowieyskiego, Wydawnictwo Benedyktynów 1995.

II.4.3. Biskupi, prezbiterzy, diakoni [12]

Nie ma żadnych wątpliwości, że od samego początku Kościoła Apostołowie ustanawiali diakonów i prezbiterów zwanych również biskupami. Świadczą o tym dostatecznie Dzieje Apostolskie i Listy św. Pawła. Zupełnie inną sprawą są ich kompetencje, prawa i obowiązki. Literatura na ten temat jest bardzo bogata, często jednak widać w niej projektowanie późnych, jeśli nie wręcz współczesnych, zjawisk na starożytność.

Episkopos = presbiteros

Łatwo zauważyć, że na poziomie pierwszych pokoleń chrześcijan, których życie opisuje jeszcze Nowy Testament, nie ma rozróżnienia na biskupów i prezbiterów. Terminy te są używane zamiennie. Pozycja diakonów jest natomiast dobrze określona: mają oni służyć pomocą Apostołom w posłudze charytatywnej, i to względem tak zwanych hellenistów, Żydów mówiących prawdopodobnie na co dzień po grecku (Dz 6, 1nn). Nie chodziło jednak o zwyczajne wybranie czy wyznaczenie kogoś do określonej pracy; ustanowienie diakonów odbywa się w sposób formalny, wobec wspólnoty

i polega na oficjalnym przedstawieniu kandydatów Apostołom i na nałożeniu rąk.

→ Eucharystia [9], Miejsca święte [6]

Pierwszy Kościół rozwijał się od synagogi do synagogi, a spotykał się w domach prywatnych. Dopóki członków wspólnoty było niewielu w jednym mieście, tworzyli jeden „Kościół domowy", na czele którego stał ustanowiony przez założyciela, na przykład któregoś z Apostołów, „starszy" zwany również *episkopos*, co po grecku oznacza opiekuna, strażnika czy dozorcę. Miał on bowiem pieczę nad „swoim" Kościołem albo był po prostu właścicielem domu, w którym chrześcijanie się zbierali. Miał on pieczę o ewentualne dobra wspólne, niewątpliwym zaszczytem było dla niego przewodniczenie Eucharystii, a obowiązkiem – zapewnienie należnych nauk katechumenom i przygotowywanie ich do chrztu. Innego kultu nie było. Gdy umierał, wybierano nowego i wtedy prawdopodobnie cała wspólnota przenosiła się ze swoimi spotkaniami do innego domu.

→ Czasy Ojców Apostolskich [1]

W tych najmniejszych Kościołach także byli diakoni, jak poświadcza *Didache* 15. Gdy gmina się rozrastała, w tym samym mieście powstawały nowe „Kościoły domowe", z własnym „*episkoposem*" lub „starszym". Tak wydaje się być do pierwszych dziesięcioleci II wieku. Już na jego początku jednak pojawia się koncepcja episkopatu monarchicznego.

Episkopat monarchiczny

Ignacy (107)

Jej wielkim zwolennikiem był Ignacy Antiocheński. W swej podróży do Rzymu, w listach pisanych do mijanych po drodze Kościołów, podkreśla znaczenie jednego biskupa (*episkoposa*) i jego rady prezbiterów, wokół którego zbiera się cały Kościół. Wyraźnie jednak nie była to idea, wokół której wszyscy chętnie by się zbierali. Prawdopodobnie też niezadowolenie siali ci „starsi", którzy musieliby zrezygnować ze swojej niezależności i uznać jednego spośród siebie za zwierzchnika. Ignacy pisze:

> *List do Filippi* VIII, 1: (...) Gdzie jest podział i gniew, tam Bóg nie mieszka. Wszystkim, którzy żałują, Pan przebacza, jeśli żałując wracają do jedności z Bogiem i z radą (tj. z kolegium prezbiterów) swojego biskupa. Wierzę łasce Jezusa Chrystusa, który uwolni was z wszelkich więzów (tłum. Anna Świderkówna).

W *Liście do Magnezji*, gdzie był młody biskup, lekceważony przez niektórych z powodu wieku, Ignacy pisze o godności biskupa, o konieczności zachowywania hierarchii: biskup, prezbiterzy, diakoni, o koniecznym szacunku dla biskupa, przez który wyraża się szacunek dla samego Boga. Wzorem jedności z biskupem i prezbiterami ma być dla wierzących jedność Ojca i Syna (7, 1). Oczywiście prezbiterzy też winni zabiegać o utrzymanie jedności z biskupem „jak struny z cytrą" (*List do Efezu* 4, 1).

Prawdopodobnie takie same kłopoty miał Kościół koryncki, co spowodowało list Klemensa Rzymskiego do tego miasta, również nawołujący do zgody z jednym biskupem.

Funkcja nauczania i przewodniczenia wspólnocie, zwłaszcza przy sprawowaniu Eucharystii, nie skłoniła chrześcijan do końca II wieku do zastosowania dla swoich biskupów czy „starszych" greckiego terminu *hiereus*, to jest „kapłan". Wyraźnie nic w ich funkcji nie kojarzyło im się ze składaniem ofiary na wzór kapłanów Starego Testamentu. Cały Kościół zachowywał świadomość powszechnego kapłaństwa.

Nałożenie rąk

Z III wieku – prawdopodobnie – posiadamy dokument informujący nas o święceniach w Kościele. Jest to *Tradycja apostolska* przypisywana Hipolitowi Rzymskiemu, dziełko poświęcone w przeważającej części liturgii. Rozpoczyna się od opisu święceń biskupa; musi być uprzednio wybrany przez cały lud, na wybranego obecni biskupi wkładają ręce, następnie odmawia się modlitwę konsekracyjną i biskupi przekazują mu znak pokoju. Rozpoczyna się Eucharystia, której przewodniczy nowo konsekrowany biskup. Na wzór anafory, czyli modlitwy eucharystycznej, wziętej z tego dziełka, ułożono II Modlitwę Eucharystyczną aktualnego Mszału Rzymskiego.

Hipolit (235)

Podobnie wyglądają święcenia prezbiterów, na których mogą wkładać ręce także wszyscy obecni prezbiterzy, na znak jedności. Na wyświęcanego diakona zaś ręce wkłada tylko biskup, bowiem „nie jest święcony dla kapłaństwa, ale dla służenia biskupowi, żeby wypełniać to, co nakaże" (8). Jeśli do prezbiteratu lub diakonatu wybiera się jakiegoś „wyznawcę", który cierpiał więzienie za wiarę, nie trzeba na niego wkładać rąk, „bowiem ma on już godność prezbiteratu z mocy swego wyznania" (9), gdyż sam Duch Boży musiał go umacniać. Jest to jedyne świadectwo tego typu praktyki: więzienie zamiast święceń, choć nie „Duch Święty zamiast święceń", co zobaczymy za chwilę u Orygenesa w LbHom 24. Nie obowiązywało to w przypad-

ku biskupów, co świadczy pewnie o rosnącej świadomości różnicy między biskupami a prezbiterami.

W środowisku grecko-rzymskim nie było tradycji nakładania rąk przy udzielaniu jakichkolwiek funkcji. Rozpowszechniła się tam więc inna praktyka, określana słowem *heirotonia*, czyli raczej głosowanie przez podniesienie ręki. W taki sposób wyłaniano kandydatów do kościelnych funkcji i w trosce o jednoznaczność takiego wyboru nakazywano na synodach, by elektorów była nieparzysta liczba: trzech, pięciu, czy nawet siedmiu.

Biskup – faraon

W kręgach bliższych zburzonej Jerozolimie i o wyraźniejszych wpływach judeochrześcijaństwa, rodziła się tęsknota za „porządnym" świątynnym kultem, jakim ongiś oddawano cześć Bogu w Świątyni. Już w III wieku w środowisku syro-palestyńskim buduje się specjalne budynki przeznaczone na sprawowanie liturgii, zwane domus-ecclesiae. Każdy miał tam swoje wyznaczone miejsce i zdaje się, że spontaniczność była niemile widziana.

→ Eucharystia [9]

Tam też prawdopodobnie po raz pierwszy uznano biskupów nie tylko za arcykapłanów, ale wręcz królów. Koronny dokument tych tendencji mówi tak:

Didaskalia Apostolskie 9 (por. *Konstytucje Apostolskie* II, 26, SCL 2, 43):

Didascalia Apostolskie (III w.)

> Dawnym kapłanom i lewitom dziś odpowiadają diakoni prezbiterzy, wdowy i sieroty, funkcje zaś lewity i arcykapłana zarazem pełni dla was biskup. On głosi wam słowo Boże, on pośredniczy między wami a Bogiem, on jest waszym nauczycielem i – po Bogu – waszym ojcem, jako że powtórnie rodzi was przez wodę (chrzcielną), on wreszcie, niby naczelnik i wódz, i król potężny, rządzi wami w imieniu Boga wszechmocnego i jako Jego zastępca na ziemi godny jest równej Mu czci. Diakon natomiast zajmuje miejsce Chrystusa i zasługuje na miłość waszą, diakonisa zaś wyobraża Ducha Świętego, a więc także odpowiedniego wymaga szacunku. Prezbiterów trzeba traktować na równi z apostołami, a wdowy i sieroty otaczać nie mniejszym pietyzmem niż ołtarz (tłum. M. Michalski, ALP I).

Zwraca uwagę nadzwyczajna godność biskupa, oraz pozycja prezbiterów niższa niż diakonów. Biskupi nie są następcami apostołów, bo tym są prezbiterzy, ale są ponad nimi. Wygląda też na to, że diakoni są bardziej kapłanami, niż prezbiterzy. Prawdopodobnie dlatego, że asystowali bezpo-

średnio biskupowi w czasie obrzędów, a prezbiterzy... No właśnie: co robili prezbiterzy?

Dalej *Didaskalia* mówią o obowiązku utrzymywania biskupa i wyznaczonych przez niego pomocników. To on ma mieć pieczę nad wszystkim i on wie najlepiej, komu ile się należy. W praktyce miało to być tak:

> *Didaskalia* 9: (por. *Konstytucje Apostolskie* II, 28, SCL 2, 46) Diakon ma na cześć Chrystusa otrzymywać dwa razy tyle co wdowa, a jego przełożony (biskup) cztery razy tyle, na cześć Boga wszechmocnego. O ile ktoś zechce uhonorować także prezbiterów, niech im da – jak diakonom – podwójnie; wszak zasługują oni na szacunek równy apostołom, jako doradcy biskupa i korona Kościoła, w którym stanowią niby senat czy kurię. Jeśli ponadto gmina posiada lektora, niech go wynagradza razem z prezbiterami. (...) Aaronem dla was jest diakon, a Mojżeszem biskup. Jeśli więc Mojżesza nazwał Pan „Bogiem" (Wj 7, 1), to i wy powinniście biskupa czcić niby Boga, a diakona niby proroka Bożego. (...) Biskup wybiera sobie spośród swego ludu osoby, które uważa za odpowiednie, i ustanawia je czy to prezbiterami, to jest swymi doradcami i asesorami, czy diakonami lub subdiakonami, w liczbie potrzebnej do obsługi domu. (...) Miłujcie tedy biskupa jak ojca, a bójcie się go jak króla, czcijcie go zaś jak Boga. Przynoście mu owoce wasze i dzieła rąk waszych, aby je pobłogosławił; składajcie mu pierwociny i datki, i dary, gdyż z nich zarówno sam musi się utrzymywać, jak wspierać wszystkich biedaków... (...)
>
> Nie żądaj od biskupa, by się tłumaczył z tego, co czyni, ani nie podpatruj go, jak rządzi i gospodaruje, lub też kiedy daje, komu daje i gdzie daje, oraz czy daje dobrze czy źle, lub czy daje w odpowiedni sposób. (...) Nie kontroluj postępowania biskupa, ani nie pytaj go o racje, a tym bardziej nie obmawiaj go, bowiem w ten sposób powstawałbyś przeciwko samemu Bogu i obrażałbyś Pana.

Tak opisana pozycja biskupa nie odbiega wiele od roli samego faraona: ojciec, król, cześć boska. Od niego zależy wszystko, sam zaś nie musi przed nikim zdawać sprawy ze swego gospodarzenia. Nieomylny i ponad wszystkim. Musiało to rodzić ogromne nadużycia. Autorzy *Didaskaliów* jakby wychodzili im naprzeciw, kiedy piszą:

> *Didaskalia* 12: (por. *Konstytucje Apostolskie* II, 57, SCL 2, 69) Nie bądźcie, biskupi, bezwzględni wobec powierzonego wam ludu Bożego ani podobni do tyranów, ani popędliwi, ani opryskliwi. Nie rujnujcie domu Pana i nie rozpraszajcie ludu Jego; przeciwnie, starajcie się raczej przyciągnąć każdego człowieka, jak przystoi prawdziwym współpracownikom Bożym.

Doświadczenie uczy jednak, że okazja czyni złodzieja. Jeśli prawdą jest to, co pisze Euzebiusz w *Historii kościelnej* VII, 30 o Pawle z Samosaty, w Syrii właśnie, który został biskupem Antiochii, to byłby on najlepszym przykładem wszelkich możliwych nadużyć, jakie tak opisana rola biskupa mogła powodować. Tak jakby rzeczywiście uwierzył, że jest królem i wszystkie z tym związane zaszczyty mu się należą. Nic też dziwnego, że synod, który zebrał się w jego sprawie w 268 roku przede wszystkim ekskomunikował go (a nie tylko zdjął z urzędu) za nadużycia władzy, a dopiero w drugim rzędzie za poglądy negujące bóstwo Chrystusa.

Tego typu koncepcja kapłaństwa spotkała się z krytyką bardzo silną jeszcze przed synodem w Antiochii, który potępił Pawła z Samosaty. W oparciu o duchową i alegoryczną interpretację Pisma Świętego zupełnie inaczej pojmował hierarchię kościelną Orygenes.

Jedyne kapłaństwo Chrystusa

Orygenes (253)

Jedynym kapłanem Nowego Przymierza jest dla Orygenesa Chrystus, w którym spełnia się wszystko to, co kapłaństwo starotestamentalne zapowiadało. Kapłaństwo Chrystusa znajduje swe przedłużenie w kapłaństwie powszechnym wszystkich ochrzczonych (por. np. KpłHom 6, 5). Ołtarzem zaś jest serce wierzącego.

Biskupi, prezbiterzy i diakoni są na służbie kapłańskiego ludu i wykonują funkcję będącą przedłużeniem dzieła Chrystusa na ziemi. Przede wszystkim mają sami być otwarci na Słowo Boże, a następnie uczyć innych, szerzyć wiarę i przebaczenie.

→ Pokuta [14]

Orygenes pisze o tym, cytując Oz 4, 8 według greckiej wersji, gdzie czytał, że kapłani „spożywać będą grzechy ludu" (KpłHom 5, 3). Tym, który „spożywa" grzechy i „trawi" je jest tylko Jezus Chrystus. Nasz egzegeta natychmiast spostrzega jednak więź Chrystusa z życiem Jego Kościoła i pisze:

> KpłHom 5, 3: Jest rzeczą logiczną, aby na obraz Tego, który dał Kościołowi urząd kapłański (*sacerdotium*), również słudzy i kapłani (*ministri et sacerdotes*) Kościoła przyjmowali grzechy ludu i naśladując Nauczyciela (*Magistrum*) udzielali ludowi odpuszczenia grzechów.
>
> (Należy to robić na „miejscu świętym", a więc)
>
> Miejscem świętym jest (...) niezachwiana wiara i święty sposób życia. Na tym więc miejscu postawiony kapłan (*sacerdos*) Kościoła niechaj trawi

„grzechy ludu" po to, aby zabijając ofiarę Słowa Bożego (*hostiam iugulans verbi dei*) i składając ofiarę (*victimas*) zdrowej nauki oczyścił z grzechów sumienie słuchaczy (tłum. S. Kalinkowski).

Jest to bardzo ważny tekst dla uchwycenia tradycji odpuszczania grzechów w Kościele przez hierarchów. Orygenes jakoś napisał, a jego tłumacz, Rufin z Akwilei, przekazał, że robić to powinni *ministri et sacerdotes*. Kogo ma na myśli? Pod koniec IV wieku, kiedy powstawało to tłumaczenie na biskupów mówiło się zasadniczo po łacinie *sacerdos* lub *episcopus*, na księdza: *presbyter*, na diakona zaś *minister* lub *diakonus*. Wygląda więc na to, że zdaniem Orygenesa w działaniu na rzecz odpuszczenia grzechów powinni współdziałać biskupi, prezbiterzy i diakoni, że jest to funkcja całego Kościoła. W drugim z cytowanych fragmentów mamy ofiarę Słowa Bożego i ofiarę zdrowej nauki. Niektórzy chcieliby w tym widzieć nawiązanie do Eucharystii, ale chyba byłoby to zawężające. Orygenes interpretuje alegorycznie ofiary składane przez kapłanów Starego Testamentu, które zapowiadały ofiarę Chrystusa, ta zaś trwa i teraz cały Kościół składa ciągle tę samą ofiarę. I to nie tyle na ołtarzu, ile swoim życiem. Dalej mówi, na czym polega przebaczenie grzechów w Kościele:

KpłHom 5, 4: Jeśli przyjmujesz grzesznika i napominając go, zachęcając, pouczając i kształcąc doprowadzisz go do pokuty, odwiedziesz od błędu, oczyścisz z występków i uczynisz takim, aby po jego nawróceniu Bóg stał się mu życzliwy, to będzie można powiedzieć, że „dokonałeś obrzędu przebłagania za przewinę". Jeżeli będziesz takim kapłanem (*sacerdos*), jeśli taka będzie twoja nauka i mowa twoja, otrzymasz cząstkę tych, których poprawiłeś: tak więc ich zasługa będzie twoją zapłatą, a ich zbawienie stanowić będzie twoją chwałę (tłum. S. Kalinkowski).

Nie chodzi więc o władzę rozgrzeszania, ale o trud doprowadzania do nawrócenia, o uczenie i prowadzenie. Sprawcą zaś wszystkiego jest Chrystus.

Wybór hierarchów i ich inwestyturę widzi Orygenes w analogii do działania Mojżesza, który przed śmiercią miał wyznaczyć nowego wodza. Mojżesz modlił się, by Bóg wyznaczył mu następcę. To daje Orygenesowi powód, by powiedzieć:

LbHom 22, 4: Niechaj się uczą książęta Kościołów, że nie powinni wyznaczać w testamencie swoimi następcami tych, z którymi wiąże ich pokrewieństwo rodu lub powinowactwo ciała, że nie powinni ustanawiać w Kościele dziedzicznej władzy, lecz mają polegać na wyroku Boga; niech nie wybierają tego, kogo podpowiada ludzkie uczucie, lecz sądowi Boga pozostawią sprawę wyboru następcy (tłum. S. Kalinkowski).

Skoro Orygenes tak pisze, widocznie zdarzały się takie przypadki w owych czasach (nawet wtedy!). Dajmy jednak pokój obyczajom. Dalej bowiem mówi już o samym wyborze, cytując Księgę Liczb:

> LbHom 22, 4: (...) Bóg powiedział: „Wybierz ludowi starszych, o których wiesz, że są starsi", a on wybrał takich, na których od razu „spoczął Duch Boży, i wszyscy prorokowali" (Lb 11, 16) (tłum. S. Kalinkowski).

Mojżeszowi chodzi jednak o wybór jednego wodza naczelnego. Także z tym zdaje się na Boga, który poleca mu wziąć Jozuego, „który ma w sobie Ducha Bożego" i przez włożenie rąk przekazać mu „swoją godność" (Lb 27, 18n). Tak to wygląda w tłumaczeniu z łacińskiej wersji homilii, gdyż tylko taką mamy do dyspozycji. Orygenes czytał w *Septuagincie* w Lb 11, 16, że tych „starszych" miało być siedemdziesięciu, i że oprócz tego „starsi" powinni jeszcze być „nauczycielami" ludu. Wszystko to jest dla Orygenesa zapowiedzią kolegium prezbiterów, obdarzonych Duchem Świętym i nauczających lud, oraz biskupa, „księcia Kościoła", który ponadto ma ludem rządzić i go prowadzić. Zauważmy, że „starsi" otrzymują Ducha, mają pomagać Mojżeszowi (Lb 11, 17), ale nie ma mowy o nakładaniu na nich rąk, jak to jest w przypadku Jozuego. Być może właśnie stąd wzięła się praktyka, jaką widzieliśmy w *Tradycji Apostolskiej*: jeśli ktoś siedział w więzieniu za wiarę, dał świadectwo, że Duch Święty jest z nim, nie ma więc potrzeby nakładać na niego rąk, jeśli zostaje wyznaczony do pełnienia funkcji prezbitera lub diakona. Dla biskupa natomiast trzeba tego dopełnienia. Czy jednak rzeczywiście Orygenes tak to rozumiał, trudno ustalić, gdyż prawie wszystkie jego wypowiedzi na ten temat są alegoryczną interpretacją tekstów kapłańskich Starego Testamentu. W niej zaś znaczenia nakładają się na siebie, mnożą się i piętrzą, gdyż Orygenes hermeneutycznie zakłada, że i tak nie wyczerpie głębi Pisma Świętego.

→ Znaczenie Pisma [21]

Również użycie słów jest tutaj znaczące; na ile można sądzić z zachowanych tekstów, z których wiele jest tylko po łacinie, Orygenes – w przeciwieństwie do kolegów z Syrii – nie używa słowa „kapłan" (*hiereus*) na oznaczenie członków hierarchii kościelnej. Posługuje się tym słowem w kontekście biblijnych wypowiedzi, ale wprost odnosi je tylko do Chrystusa.

Posługiwanie się terminologią starotestamentalną w kontekście kapłaństwa rozpowszechniało się coraz bardziej. Szczytowym osiągnięciem w tej dziedzinie będą pisma Ambrożego i Jana Chryzostoma.

Krytyka nadużyć

W III wieku życie przyniosło Kościołowi problem uznawania – lub nie – ważności sprawowanych sakramentów w zależności od godności lub świętości ich szafarza. Także na ten temat ważne jest świadectwo Orygenesa: nigdy nawet nie mówił o ważności w prawniczym sensie pojęcia, gdyż całą skuteczność działania Kościoła i tak widział w Bogu działającym przez swoje Słowo. Natomiast na temat prowadzenia się kleru jest nader miernego zdania. Prawdopodobnie syryjski model episkopatu i diakonatu, jaki widzieliśmy w *Didaskaliach*, znajdował licznych zwolenników. Komentując Mt 21, 12nn, o wyrzuceniu przez Jezusa kupców z dziedzińca Świątyni, pisze:

> MtKom XVI, 22: Sądzę, że opowiadanie o sprzedających gołębie stosuje się do tych, którzy oddają Kościoły w ręce goniących za brudnym zyskiem, despotycznych, nieuczonych, niepobożnych biskupów albo przełożonych gminy chrześcijańskiej, albo diakonów. (...) Nieraz można się dowiedzieć, że stosunki w społeczności uważanej za Kościół ulegają stopniowo takiej deprawacji, iż zgromadzenie zbierające się w imię Chrystusa niczym się nie różni od jaskini zbójców. (...) Diakoni zaś, którzy kościelnymi pieniędzmi nie zarządzają sprawiedliwie, lecz stale nimi obracają, nie wydając ich na cele uczciwe, lecz gromadząc sobie tak zwane bogactwo i mienie, aby wzbogacić się z datków na rzecz ubogich, są owymi bankierami, których stoły z pieniędzmi wywrócił Jezus (tłum. Katarzyna Augustyniak).

Jak na księdza, zdrowy przykład klerykalizmu...

Problem ważności sakramentów w zależności od prawości ich szafarza był postrzegany różnie, zwłaszcza w środowiskach nastawionych bardziej prawniczo. Dotykał zaś wagi nałożenia rąk, tego, czy dar przy tym otrzymany można stracić, na przykład przez zaparcie się wiary, czy nie. W Afryce w czasach św. Cypriana, po prześladowaniach 253 roku, za cesarza Decjusza, pojawili się chrześcijanie, którzy zaczęli negować ważność sakramentów (chrztu i święceń) sprawowanych przez duchownych, którzy – ich zdaniem – niegodnie zachowali się w niebezpieczeństwie męki lub nawet śmierci. Od nich rozpoczęła się schizma donacjańska. W tym samym czasie w Rzymie prowadził swoją propagandę w podobnym duchu Nowacjan. Kościół jednak, w swej większości, ciągle pozostawał na stanowisku, że świętość Chrztu, Eucharystii i święceń pozostaje transcendentna względem ludzkiej słabości i nie zależy od osobistej świętości szafarza.

Kapłani Kościoła

W IV wieku, po tak zwanym EDYKCIE MEDIOLAŃSKIM, całe życie Kościoła uległo zmianie. Również pojmowanie funkcji, godności i znaczenia hierarchii kościelnej. Tendencje wyrażone w *Didaskaliach* zostały poważnie utemperowane, choć oczywiście nie zginęły.

→ Eucharystia [9], Natura Kościoła [5]

Kiedy miejsca spotkań chrześcijan coraz bardziej zaczęły przypominać świątynie, ściśle biorąc, coś między Świątynią Jerozolimską a świątyniami pogańskim i bazylikami cywilnymi, kiedy stół, przy którym spotykano się by razem jeść i pić, dziękując Bogu za Jezusa Chrystusa, czyli na Eucharystii, zaczął coraz bardziej przypominać ołtarz, ci których do tej pory nazywano po prostu odpowiedzialnymi nadzorcami (*episkopoi* = biskupi) lub „starszymi" (*prezbiteroi*) zostali „kapłanami". Wtedy też zaczyna się mówić o Eucharystii jako ofierze częściej niż jako o posiłku i pojawia się fenomen coraz rzadszego przystępowania do komunii.

Dołączyły się też inne jeszcze wpływy, zwłaszcza rzymskie pojmowanie kapłaństwa. Tam kapłan był właściwie urzędnikiem, który dbał o świątynię i pilnował porządku w składaniu ofiar. Każdy *pontifex*, czyli członek kolegium, pod wodzą swego przełożonego zwanego *Pontifex Maximus*, miał też czuwać, czy formuły używane przy składaniu ofiar i w publicznych modlitwach były prawidłowe, zgodne z tym, co zapisano. Gdyby bowiem cokolwiek człowiek przekręcił, ofiara byłaby nieważna i prośby niewysłuchane. Tak więc i chrześcijanie zaczynają „kanonizować" swoje modlitwy, zwłaszcza modlitwy eucharystyczne, do których nazwa „kanon" przylgnęła na całe wieki.

W IV wieku też upada egzegeza alegoryczna wypierana przez dosłowną, wprowadzoną z powodzeniem przez wielkich antiocheńczyków, takich jak Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii, a także Jan Chryzostom.

Biblijne teksty o jedynej świątyni, o konieczności kultu, przepisy dotyczące kapłanów, ich stroju, obyczajów, przykazania dotyczące szabatu i synagogi i wiele innych, jakoś musiano sobie wyjaśnić. Interpretacje alegoryczne, jakie widzieliśmy u Orygenesa, wyszły z mody.

→ Znaczenie Pisma [21]

Zwróćmy uwagę na taki szczegół lingwistyczny: często zdarza się czytać, że chrześcijanie swoich kapłanów nazywali biskupami i prezbiterami. W świetle powyższego raczej należałoby mówić, że stało się odwrotnie; na

pewnym etapie chrześcijanie swoich biskupów i „starszych" zaczęli nazywać „kapłanami". Wtedy też zostali zaaprobowani przez państwo rzymskie, gdyż cesarz, tradycyjnie (bo od Cezara) noszący tytuł najwyższego kapłana wszystkich religii cesarstwa (*Pontifex Maximus*) mógł się poczuć również zwierzchnikiem chrześcijaństwa. Coraz mniej się też odtąd mówi o kapłaństwie ochrzczonych, tak ważnym dla chrześcijan do III wieku.

Za utożsamieniem chrześcijańskiego ministra i „kapłana" poszło – śladem syryjskiej praktyki – również zastosowanie do niego starotestamentalnych przepisów o czystości rytualnej, co wpłynęło na rozpowszechnienie się celibatu, używanie szat liturgicznych zgodnie z przepisami Księgi Kapłańskiej i coraz większe oddalenie „kleru" od „plebsu".

Byłoby zupełnym anachronizmem, gdybyśmy postulowali wycofanie się w czasy sprzed tych czwartowiecznych zmian. Duch Święty był i przy tym. Ważne jednak jest, by nowszymi koncepcjami nie tyle wypierać stare, ile ubogacać je i uzupełniać, a broń Boże nie zapominać. Wszystko co Boże jest bowiem tajemnicą, której do końca poznać i tak nie zdołamy.

Bibliografia:

Diakonat w Kościele starożytnym, numer specjalny VoxP 9(1989) z. 17.

Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej, numer specjalny VoxP 13-15 (1993--1995) z. 24-29. Tamże bibliografia na temat zestawiona przez S. Longosza, ss. 499-555.

K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim,* cz. I, rozdz. I: Starożytność chrześcijańska, s. 29-105, wyd. M 1999.

H. Pietras, *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, Studia Bobolanum 3 (2002) 5-17.

H. Pietras, *Kościół w Tyrze i tęsknota za Świątynią (Euzebiusz z Cezarei, HE X, 4),* w: Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa, t. V, TN KUL, Lublin 2005 (wydane w 2006), 169-176.

II.4.4. Prymat Piotra [13]

W rozważaniach o Kościele sporo miejsca zajmują dywagacje i spory na temat prymatu biskupa Rzymu. Zobaczmy krótko, jak byli oni postrzegani na przestrzeni pierwszych wieków oraz jaką sami mieli świadomość ich funkcji w Kościele. Z góry musimy jednak założyć, że nie możemy szukać nawet śladów prymatu takiego, jaki istnieje w Kościele obecnie. Jego świadomość rozwijała się jak świadomość dziecka, które co prawda od początku wie, że jest, ale nie wie, na czym to polega.

Troska o Kościoły

Cała sprawa łączy się z sukcesją apostolską po Piotrze. Pierwszy historyk Kościoła Euzebiusz z Cezarei pisze, że za cesarza Klaudiusza Piotr przybył do Rzymu (HE II, 14, 6) i za Nerona został tam wraz z Pawłem zamordowany. Powołuje się przy tym na nieznany skądinąd list do Rzymian Dionizego, biskupa Koryntu, oraz na niejakiego Gajusa, żyjącego za czasów biskupa Zefiryna (198-217), który ponadto poświadcza, że grób Piotra znajduje się na Watykanie, a Pawła przy drodze do Ostii. Przykro stwierdzić, ale wiele wskazuje na to, że Piotr został zamordowany za Nerona z powodu zdrady niektórych chrześcijan, a i Paweł został prawdopodobnie wydany prześladowcom przez „braci".

Pod koniec I wieku biskupem w Rzymie był Klemens. Przechował się jego list do Kościoła w Koryncie, który był targany jakimiś nie do końca znanymi swarami. Ogólnie biorąc chodziło o posłuszeństwo biskupowi. Klemens zabrał głos w sprawie, prawdopodobnie poproszony o to przez którąś ze zwaśnionych stron. Tak kończy ten list:

Klemens Rzymski (ok. 98)

Klemens Rzymski, *List do Koryntian* 58, 2--59, 2: Przyjmijcie naszą radę a nie będziecie tego żałowali. Jak prawdą jest, że żyje Bóg, żyje Pan, Jezus Chrystus i Duch Święty, wspólna wiara i nadzieja wszystkich wybranych, tak kto w pokorze, w gorliwej dobroci i bez oglądania się za siebie wypełnia dane nam przez Boga przykazania i zalecenia, ten z pewnością znajdzie swoje miejsce i zostanie zaliczony do tych, których Jezus Chrystus odkupił. Jemu chwała na wieki wieków. Amen. (59, 1) Jeśli ktoś jednak odmówi posłuszeństwa słowom, jakie Bóg przez nas do niego zwraca, niech wie, że niemałą ponosi winę i naraża się na niemałe niebezpieczeństwo. (2) My za grzech ten nie ponosimy odpowiedzialności (tłum. Anna Świderkówna).

Z samego istnienia tego listu niektórzy wnoszą, że jego autor musiał mieć świadomość odpowiedzialności za cały Kościół powszechny, skoro w taki sposób pisze. Nie jest to jednak oczywiste, gdyż praktyka pisania listów do nie swoich Kościołów była dość rozpowszechniona. Dionizy z Koryntu, sprawujący tam swoją funkcję w II wieku, był wręcz słynny z udzielania napomnień wielu Kościołom. Euzebiusz (HE IV, 23) pisze o jego listach do Lacedemończyków, Ateńczyków, Nikomedyjczyków, Knozejczyków, Pontyjczyków i Rzymian. We wszystkich były ponoć upomnienia i zachęty.

Próba narzucenia daty Wielkanocy

Bardziej znaczące zdają się być informacje związane z kwestią DATY WIELKANOCY. Niektóre Kościoły azjatyckie w II wieku świętowały Wielkanoc zgodnie z żydowskim sposobom obliczania, czyli 14 Nisan, bez względu na dzień tygodnia, w jaki to przypadało. Dla wytłumaczenia powodów takiej praktyki pisał azjatycki biskup Polikrates do papieża Wiktora (189-198) i do Kościoła rzymskiego. List swój Polikrates kończy takimi słowy:

Polikrates (2 poł. II w.)

EUZEBIUSZ Z CEZAREI, HE V, 24, 8: Mógłbym wymienić biskupów razem ze mną tutaj obecnych, których zwołania żądaliście ode mnie i których też zwołałem. Gdybym wypisał ich imiona, byłoby ich bardzo wiele. Wiedzą oni, że jestem człowiek mały, a przecież zatwierdzili pismo moje, bo wiedzą, że nie na próżno noszę siwiznę, ale że zawsze żyłem w Chrystusie Jezusie (tłum. A. LISIECKI).

Zwraca uwagę wzmianka o żądaniu Wiktora, by Polikrates zwołał biskupów w tej sprawie. Nie sposób ustalić, na jakiej podstawie czegoś takiego żądał, faktem jednak jest, że biskupi azjatyccy podporządkowali się temu żądaniu. Widać było to dla nich w jakiś sposób zobowiązujące. Nie znaczy to jednak, by stanowisko Azjatów było przez to wiernopoddańcze; dostosowują się oni do żądania, ale obstają przy swoim stanowisku. Mało tego, w ostatnim zdaniu przed zacytowanym powyżej fragmencie Polikrates podsumowuje argumentację:

EUZEBIUSZ Z CEZAREI, HE V, 24, 7: Tedy ja, Bracia, który żyję w Panu siedemdziesiąt i pięć lat i który obcowałem z braćmi świata całego, i który dokładnie się wczytałem w całe Pismo Święte, ja się nie boję żadnych pogróżek, albowiem więksi ode mnie powiedzieli: „Należy więcej słuchać Boga, aniżeli ludzi" (Dz 5, 29; tłum. A. LISIECKI).

Wiktor († 199)

Jasne stanowisko biskupów azjatyckich spowodowało równie jasną odpowiedź ze strony Wiktora. EUZEBIUSZ pisze:

HE V, 24, 9n: Występuje z zamiarem odcięcia od wspólnej jedności wszystkich gmin azjatyckich oraz kościołów sąsiednich, jak gdyby były innowiercze i ogłasza publicznie na piśmie, że wszyscy bez wyjątku bracia tamtejsi są wyłączeni z jedności. Nie podobało się to jednak wszystkim biskupom (tłum. A. LISIECKI).

Euzebiusz pisze w dalszym ciągu tego samego, 24., rozdziału, że wielu biskupów upominało wtedy Wiktora, by jedności Kościoła nie burzył. Między innymi Ireneusz z Lyonu, który poparł swoje argumenty przykładem poprzednich biskupów Rzymu, którym nie przeszkadzało, że inni inaczej obchodzili Wielkanoc, że inaczej pościli i jeszcze w innych drobnych rzeczach różnili się od wiernych w Rzymie.

Wygląda na to, że Wiktor dał się przekonać i nie zerwał łączności kościelnej z Azjatami. Stanowisko Ireneusza jest tu ważne, gdyż przywoływany on jest jako główny świadek prymatu w II wieku. Pisał on w księgach *Przeciwko herezjom*:

Ireneusz (ok. 200)

> *Adversus Haereses* III, 3, 2: Ponieważ wyliczenie sukcesji wszystkich kościołów zajęłoby w niniejszym dziele zbyt wiele miejsca, przeto wskazując na następstwa największego i najstarszego i wszystkim znanego, przez dwu najchwalebniejszych apostołów Piotra i Pawła założonego i ustanowionego w Rzymie Kościoła, który posiada tradycję od apostołów i wiarę opowiadaną ludziom, a dochodzącą aż do nas drogą kolejnego następstwa biskupów...
>
> Z tym bowiem Kościołem, dla jego naczelnego zwierzchnictwa musi się zgadzać każdy Kościół, to jest wszyscy zewsząd wierni, bo w nim przez tych, co są zewsząd, zachowała się tradycja apostolska (tłum. A. Bober).

Kluczowe zdanie: „Z tym bowiem Kościołem, dla jego naczelnego zwierzchnictwa musi się zgadzać każdy Kościół", po łacinie wygląda następująco (tekst grecki się nie zachował): *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam*. I *principalitas* i *convenire* mogą mieć wiele znaczeń. Zamiast żmudnych i dyskusyjnych roztrząsań filologicznych spróbujmy zrozumieć to zdanie w świetle działania Ireneusza w sprawie Wielkanocy. Upomina on papieża Wiktora, stara się wpłynąć na niego, by zmienił zdanie i zamiary, odwołuje się do argumentów teologicznych i historycznych. To „zgadzanie się", o jakim pisze w cytowanych powyżej fragmencie, nie jest więc równoznaczne z przytakiwaniem wszystkiemu i wyraźnie nie oznacza ślepego posłuszeństwa. Rzeczywiście pozycja Kościoła rzymskiego jest szczególna i pozostaje on punktem odniesienia jako coś więcej – zdaje się – niż *primus inter pares*. Cała kontrowersja wokół daty Wielkanocy świadczy jednak o tym, że tak pojmowany prymat nie był w żaden sposób ograniczający.

Spór o ważność chrztu

Praktyka i teoria w odnoszeniu się do Kościoła rzymskiego bardzo interesująco się przedstawia w następnej kontrowersji dotyczącej dyscypliny kościelnej, a ściśle biorąc ważności chrztu udzielanego przez heretyków. Głównymi jej bohaterami byli biskup Rzymu Stefan i biskup Kartaginy – Cyprian. Zauważmy jednak, że wcześniej Cyprian już kontaktował się z Rzymem i to dość uprzejmie.

Cyprian (258)

Mianowicie w liście do biskupa Korneliusza, z 252 roku, na temat schizmy niejakiego Fortunatusa, nielegalnie wyświęconego na biskupa, zdaje się potwierdzać, że biskupa Rzymu należy informować, a nawet konsultować w ważniejszych sprawach. Pisze bowiem:

> *List* 59, 9: To prawda najdroższy bracie, że nie napisałem ci zaraz o Fortunacie, o tym pseudobiskupie, którego ustanowili nieliczni i zatwardziali heretycy. Ale to nie była taka sprawa, abyś musiał o niej natychmiast, szybko się dowiedzieć, jako o czymś wielkim, i czego należałoby się obawiać. Zresztą samo imię Fortunata jest ci dobrze znane... Ponieważ sądziłem, że wiesz o tym, oraz byłem pewny, że to pamiętasz, oraz znając twe poczucie karności, uznałem za zbyteczne, szybko, jakby coś niecierpiącego zwłoki, donieść o tych niedorzecznościach heretyków (tłum. W. Szołdrski).

Z tego nie można wyciągać wniosków zbyt daleko idących, niewątpliwie jednak widać, że zdaniem Cypriana są sprawy w Kościele, o których nie należy decydować bez konsultacji z biskupem Rzymu, o innych zaś należy go informować. Nie ma tu jednak mowy o jakiejś konieczności uzyskania pozwolenia z Rzymu na zrobienie czegoś, ale o utrzymywaniu jedności Kościoła przez jedność z Rzymem.

W kontrowersji chrzcielnej, która miała miejsce niedługo potem, opinia ta miała się nieco zweryfikować.

→ Ważność chrztu [8]

Cyprian wychodził ze stanowiska, że aby dać Ducha Świętego w chrzcie, trzeba Go mieć, a to jest możliwe tylko w Kościele. Chrzest udzielany przez heretyków (lub schizmatyków, poza Kościołem) uważa za nieważny. Biskup Stefan natomiast był zwolennikiem innej tradycji. Według Rzymian każdy chrzest był ważny, bez względu na to, przez kogo udzielony. Próbował też taką praktykę narzucić całemu Kościołowi, a nawet groził zerwaniem łączności kościelnej z opozycjonistami. Cyprian podkreśla autonomię biskupa w określaniu, co będzie uważał za ważne, a co nie. Stara się jednak wykazać, że nie chodzi o upór przy własnym zdaniu, ale o wierność licznym

synodom, które tak postanowiły. Przywołuje przykład Piotra i Pawła, którzy również nie we wszystkim się zgadzali, a Piotr nie narzucał swojej woli. Pisze tak:

> *List* 71, 3: Tu rozum musi zwyciężać, albowiem i Piotr, którego Pan wybrał pierwszego i na nim Kościół zbudował, gdy potem z Pawłem co do obrzezania się spierał, nie występował butnie i zarozumiale, nie zaznaczał, że należy mu się pierwszeństwo i że nowi późniejsi winni mu być posłuszni. Nie gardził Pawłem, że ten przedtem był prześladowcą Kościoła, lecz przyjął rozumną radę i na słuszne wywody Pawła z łatwością przystał. Dał nam przez to przykład zgody i cierpliwości, abyśmy nie trzymali się uparcie swego zdania, lecz przyjmowali to, co nasi bracia i koledzy ku naszemu pożytkowi i dobru nam podają, jeśli to jest prawdziwe i słuszne (tłum. W. Szołdrski).

Jednak mimo sporu z papieżem Stefanem, Cyprian nie przeczył uprzywilejowanej pozycji biskupa Rzymu. Gdy więc wiosną 256 roku zebrał się w Kartaginie kolejny synod w tej sprawie, spieszy poinformować Stefana o ustaleniach:

> *List* 72, 1: Aby powziąć pewne zarządzenie i na wspólnej naradzie rozstrzygnąć różne sprawy, uważaliśmy, najdroższy bracie, za konieczne z wielu tu zebranymi biskupami, odbyć synod. Na nim wiele rzeczy przedłożono i postanowiono. O tym przede wszystkim należało ci napisać i z twym dostojeństwem i z twą mądrością rozważyć, co bardziej się odnosi do powagi biskupiej i do jedności Kościoła i jego godności, pochodzącej z ustanowienia Bożego (tłum. W. Szołdrski).

Pisze dalej, że postanowili dalej chrzcić tych, którzy byli ochrzczeni w jakiejkolwiek schizmie, wbrew rzymskiej tradycji, kończy jednak z szacunkiem:

> *List* 72, 3: To przekazujemy Twojej świadomości, najdroższy bracie, jako objaw naszego wzajemnego szacunku i miłości, w przekonaniu, że ze względu na twą pobożność i prawdziwość twej wiary będzie ci się to podobać, jako pobożne i prawdziwe. Wiemy zresztą, że są tacy, którzy nie chcą odstąpić od powziętego raz zdania i nie chcą go łatwo zmienić i z ujmą dla więzi łączącej w pokoju i zgodzie kolegów, trzymają się co do niektórych spraw tego, co raz obmyślili. Co do tego, niczego komukolwiek nie narzucamy, ani też nie nakazujemy, każdy bowiem zwierzchnik w Kościele ma wolną wolę i za swe postępowanie zda rachunek przed Bogiem (tłum. W. Szołdrski).

Stefan nie miał zamiaru ustępować. Spowodowało to dalszą wymianę listów również z innymi biskupami azjatyckimi, oraz wprowadziło w dyskusję Dionizego Aleksandryjskiego. Ten nie tyle opowiadał się po którejkolwiek stronie sporu, ile nawoływał do zgody, podobnie jak czynił to Ireneusz w konflikcie na temat daty Wielkanocy. Pisał do niego i do jego następcy Sykstusa, i to tak intensywnie, że Euzebiusz nazywa tę korespondencję obfitą. Problem zakończył się jednak nie na skutek pacyfistycznego działania Dionizego ani dlatego, że którykolwiek z oponentów ustąpił, ale ponieważ i Cyprian, i Stefan, i Sykstus zostali skazani na śmierć za wiarę.

Władza papieża w Italii

Dopóki Rzym był jedyną stolicą Cesarstwa i jedynym Miastem godnym zapisu wielką literą, nie było też konieczności dodatkowego argumentowania za prymatem biskupa Rzymu, niż racje historyczne, to znaczy stołeczność oraz obecność Piotra i Pawła. Co prawda sporadycznie widać odwoływanie się do Mt 16, 18-19: „Ty jesteś Piotr i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi będzie rozwiązane w niebie", nie jest to jednak zbyt częste. Przykładem może być tekst Tertuliana z Preskrypcji przeciwko heretykom 23, który jednak bardziej dotyczy Piotra niż biskupa Rzymu, oraz argumentacja papieża Stefana w sporze z Cyprianem i Firmilianem, o którym już pisałem. Gdy jednak ciężar władzy administracyjnej zaczął przesuwać się na Wschód, również „kościelnie" zaczęło się tak robić, zgodnie z zasadą akomodacji. Wtedy też w argumentacji pojawia się coraz częściej Piotr, jako założyciel Kościoła rzymskiego, mniej natomiast słychać o Pawle, któremu specjalna „władza kluczy" nie została nadana. Nie bez znaczenia było też i to, że Kościół ten jest jedynym na Zachodzie, który może poszczycić się fundacją apostolską.

→ Syn równy Ojcu – Sobór Nicejski (325) [33]

W 325 roku odbyło się wielkie zebranie biskupów, które przeszło do historii jako Sobór Nicejski. Korzystając ze spotkania w znamienitym składzie, sformułowano także kanony na temat bieżących problemów Kościoła. Jednym z nich była sprawa władzy. Ustalono zatem:

DSP 1, 31-33. Kan. 6: *O precedencji niektórych stolic i o tym, że nie można zostać powołanym na urząd biskupa bez zgody metropolity*

> Starożytny zwyczaj niech będzie zachowany w Egipcie, Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji: niech będzie zachowywane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa (tłum. Teresa Wnętrzak).

Potwierdzenie władzy biskupa Rzymu jest tu jednak innej natury. Chodzi o uprawnienia metropolitarne, okrojone terytorialnie. Najprawdopodobniej chodziło o tak zwane „Kościoły podmiejskie" wraz z wyspami. Szacunek, jakim darzono Rzym, jako stolicę apostołów Piotra i Pawła, nie miał prostego przełożenia na jakkolwiek inaczej pojęty prymat jurysdykcyjny.

„Jest taki zwyczaj"

Następnym dokumentem ważnym dla przybliżenia świadomości Kościoła na temat prymatu Rzymu jest list papieża Juliusza z 341 roku, pisany w kontekście niekończących się dysput antyariańskich i w sprawie złożenia z urzędu Atanazego z Aleksandrii i Marcelego z Ancyry. List przytacza Atanazy.

Pomijając meritum sporu, zauważmy, jak pisze Juliusz:

→ Szukanie alternatywy [34]

> Juliusz, *List posynodalny* (Roma 340/341), 35 (4), SCL 1, 122: Dlaczego nikt do nas nie napisał, zwłaszcza w sprawie Kościoła aleksandryjczyków? Czyż nie wiecie, że jest taki zwyczaj, że najpierw pisze się do nas i dopiero my stanowimy to, co słuszne? Jeżeli zatem podejrzewano o coś takiego tamtejszego biskupa, trzeba było o tym napisać do tutejszego Kościoła. Tymczasem nie dość, że nas nie zawiadomili i na własną rękę robili, co im się podobało, to chcą ponadto, żebyśmy się opowiedzieli po ich stronie, chociaż nie badaliśmy sprawy. (5) Nie takie są postanowienia Pawła, nie to przekazali nam Ojcowie. Inny to sposób postępowania i inny zwyczaj. Proszę was, znieście to ochotnie, bo to, co piszę, służy dobru wspólnemu. Mówię wam przecież to, co otrzymaliśmy od błogosławionego Piotra Apostoła. Z pewnością nie napisałbym tego, bo sądzę, że to dla wszystkich rzecz jasna, gdyby waszego spokoju nie zakłóciły te wypadki (tłum. J. Ożóg).

Atanazy był zainteresowany w przytoczeniu tego listu w apologii *pro domo sua*, nie to jednak jest ważne. Juliusz powołuje się w nim na zwyczaj powszechnie znany i odwołuje się przy tym do autorytetu Pawła i Piotra:

„Najpierw pisze się do nas i dopiero my stanowimy to, co słuszne" – czy to rzeczywiście było powszechnie akceptowane? Gdyby tak było istotnie, to już list Cypriana do Korneliusza byłby świadectwem tego właśnie zwyczaju.

Władza Konstantynopola

Sobór Konstantynopolitański I (381)

Również drugi Sobór Powszechny z 381 roku wypowiada się na interesujący nas temat. Jego trzeci kanon przede wszystkim miał uporządkować sprawy precedencji kościelnej na Wschodzie, a zwłaszcza utemperować pretensje biskupa Aleksandrii do przewodzenia całemu Kościołowi na Wschodzie, dotknął jednak przy okazji – i z konieczności – Rzymu:

> DSP 1, 73. Kan. 3: Biskup Konstantynopola winien mieć honorowe pierwszeństwo po biskupie Rzymu, ponieważ to miasto jest Nowym Rzymem (tłum. Teresa Wnętrzak).

Skoro Konstantynopol został stolicą Cesarstwa, ze wszech miar nie wypadało, by był biskupstwem podległym Heraklei, metropolii Tracji, jak było do tej pory. To zebranie biskupów było zresztą zaplanowane jako czysto wschodnie, bez żadnej reprezentacji z Zachodu. W Rzymie przyjęto do wiadomości jego ustalenia bez większych oporów. Dopiero gdy w Chalcedonie w 451 roku potwierdzono je i „upowszechniono", kanon konstantynopolitański zaczął mieć ogólniejsze znaczenie. Wtedy też dwa założenia obecne w tym kanonie nie znalazły uznania w Rzymie. Po pierwsze, że chodzi tylko o „starszeństwo honorowe", a po drugie, że wiąże się ono z byciem stolicą cesarstwa. Jak widzieliśmy, uprzywilejowaną pozycję Rzymu w Kościele wiązano tam przede wszystkim z apostołem Piotrem.

A nawiasem mówiąc, od momentu ustanowienia tego kanonu, poszczególni biskupi Aleksandrii rzadko przepuszczą okazję, by nie dokuczyć biskupowi Konstantynopola: Tymoteusz, sygnatariusz soboru, intrygami przyczynił się do dymisji biskupa Grzegorza z Nazjanzu, Teofil doprowadził do zesłania Jana Chryzostoma w 407, w 430 roku Cyryl Aleksandryjski zwalczał Nestoriusza, raczej nie tylko „teologicznie", Dioskoros przyczynił się do śmierci Fabiana w 449.

Przywództwo na Zachodzie

Niedługo po tym soborze papież Syrycjusz (384-399) sporządził dekret do niejakiego Himeriusza, biskupa Tarragony w Hiszpanii. We wstępie określa swoją rolę:

> Nosimy ciężary wszystkich, którzy są obciążeni; albo raczej nosi je w nas błogosławiony apostoł Piotr, który – jak wierzymy – wspomaga nas we wszystkim jako następców jego zarządzania (*administrationis*) (DS 181).

Innocenty I (401-417)

Jest to już coś więcej niż honorowe przywództwo, a i teren inny niż ten określony mniej więcej w Nicei. Niedługo później potwierdzi takie zapatrywanie papież Innocenty I (401-417), pisząc do Afrykańczyków w sprawie PELAGIANIZMU. Jego słowa są bardzo podobne do tych, jakich używał papież Juliusz, pisząc o zwyczaju odwoływania się do Rzymu. Mówi bowiem o przepisach Ojców, którzy postanowili, by w jakiejkolwiek sprawie „nie uważano jej za zakończoną, dopóki wiadomość o niej nie dotrze do tej stolicy, a ona nie potwierdzi całą swą powagą słusznych wyroków" (BF II, 4; DS 217). Coś w tym musiało być, skoro Augustyn skwitował całą sprawę słynnym stwierdzeniem: „Roma locuta – causa finita" (Mowa 131).

→ Kontrowersja nestoriańska [40]

Sporo dyskusji stoczono na temat interwencji papieża Celestyna w sporze między Nestoriuszem a Cyrylem Aleksandryjskim, zakończonym – przynajmniej formalnie – na Soborze Efeskim. Rzeczywiście obaj oponenci odwołali się do jego autorytetu, a ten wykorzystał to do wyrażenia swego zdania. Wydaje mi się jednak, że miało to większe znaczenie dla teologii (chrystologii) niż dla kwestii prymatu. Bo do kogo niby mieliby się oni odwołać? To przecież była batalia między największymi stolicami chrześcijaństwa na Wschodzie. Odwołanie się do biskupa Rzymu było jedyną godną uwagi możliwością, a nie tyle dowodem uznania jego władzy. Warto jednakowoż zaznaczyć, że Cyryl pisał do Celestyna „zgodnie z długim zwyczajem Kościoła, by w takich sprawach komunikować się z jego świątobliwością" (PG 77, 80). Zwyczaju zaś raczej się nie wymyśla.

Zwierzchnictwo Piotra

Kolejną wypowiedzią wprost dotyczącą pozycji Rzymu jest list Leona Wielkiego (440-461), w którym czytamy między innymi:

Leon Wielki († 461)

List 65, 2: Przez błogosławieństwo Księcia Apostołów, Piotra, święty Kościół rzymski cieszy się zwierzchnictwem nad wszystkimi Kościołami całego okręgu ziemi.

Zwierzchnictwo to po łacinie *principatus*. Jaki miałby być jego rodzaj, z pewnością nie wiadomo. Faktem jednak jest, że Leon swoim osobistym autorytetem wiele dodał do ogólnej percepcji prymatu Rzymu. W 445 roku – na przykład – interweniował w Galii i pozbawił Hilarego z Arles tytułu i godności metropolity.

Sobór Chalcedoński (451)

Leon napisał list dogmatyczny (*Tomus* do Flawiana) na Sobór Chalcedoński (451) o boskiej i ludzkiej naturze Chrystusa, który to dokument został przez ojców soborowych przyjęty entuzjastycznie, między innymi zawołaniami: „Piotr przemówił przez Leona!" Legaci Leona przedstawiali go tam wręcz jako „biskupa wszystkich Kościołów i biskupa Kościoła powszechnego". Nie kwestionowano tych określeń, a rzeczony List przyjęto jako dokument całego soboru. Na Wschodzie ciągle jednak istniał problem z Aleksandrią i jej pretensjami przywódczymi – jak to pokrótce widzieliśmy. Wydawało się zatem biskupom konieczne, by uchwalić kanon, który Leon przyjął zdecydowanie źle:

DSP 1, 251, Kan. 28. *Uchwała o przywilejach stolicy Konstantynopola*:

> Idąc całkowicie za postanowieniami świętych Ojców i uznając teraz odczytany kanon stu pięćdziesięciu najczcigodniejszych biskupów, którzy pod przewodnictwem Teodozjusza Wielkiego, pobożnej pamięci, który był wówczas cesarzem, zebrali się w cesarskim Konstantynopolu, Nowym Rzymie, potwierdzamy oraz ponawiamy te same decyzje co do przywilejów wielce świętego Kościoła Konstantynopola, Nowego Rzymu. Ojcowie słusznie przyznali przywileje stolicy Starego Rzymu, ponieważ był on miastem cesarza. Z tego samego powodu stu pięćdziesięciu najczcigodniejszych biskupów uznało, że najświętsza stolica – Nowy Rzym, zaszczycony pobytem cesarza i senatu, i cieszący się takimi samymi przywilejami cywilnymi jak Stary Rzym cesarski, powinien mieć te same przywileje w porządku kościelnym i być na drugim po nim miejscu (tłum. Teresa Wnętrzak).

Sama akomodacja, czyli dostosowywanie administracji kościelnej do państwowej, nie budziło zastrzeżeń. Jednak uzasadnienie prymatu Rzymu z powoływaniem się jedynie na historyczne i administracyjne znaczenie tego miasta, spotkało się z protestem legatów papieskich. Wszak polityczne znaczenie Rzymu zdecydowanie malało, mogłoby to więc w przyszłości skłonić kogoś do zupełnego zapoznania prymatu, w jakimkolwiek sensie. Nie

zgadzali się także na rozciągnięcie jurysdykcji biskupa Konstantynopola na diecezje Tracji, Azji i Pontu oraz na nowe Kościoły, jakie miałyby być w przyszłości zakładane „wśród barbarzyńców", gdyż czyniło to z niego największego super-metropolitę na Wschodzie. Nie podpisali więc tego kanonu, ich protest zaprotokołowano i napisano do papieża Leona list, który jednak nie skłonił go do podpisania tej części soborowych ustaleń. Uważał on go za sprzeczny z kanonem 6. Soboru Nicejskiego, który mówi tylko o Rzymie, Aleksandrii i Antiochii. Odrzucając argumentację „akomodacyjną", Leon wrócił więc do „apostolskiej", co było przyjęte jako wielki afront w Konstantynopolu, który apostolskością pochwalić się nie mógł. W odróżnieniu od doktrynalnych ustaleń tego soboru, kanon ten nie wchodzi więc do powszechnego prawodawstwa kościelnego.

Leon miał prawdopodobnie najwyższe mniemanie o uprawnieniach następcy Piotra w Rzymie, od początku tej Stolicy.

Podsumujmy

Od początku chrześcijaństwa Kościół rzymski jest postrzegany jako szczególnie uprzywilejowany. Składa się na to powszechnie uznana obecność w Mieście Piotra i Pawła, równie powszechnie uznane ich wspólne tam męczeństwo, a i niewątpliwie prestiż stolicy Cesarstwa.

Biskupi Rzymu z biegiem czasu coraz częściej podkreślają swoją ważność z odwołaniem się do autorytetu Apostołów. Następuje ewolucja od proszenia o informację, przez domaganie się konsultacji, do wymagania posłuszeństwa. Z Leonem Wielkim widać dążenie do sprawowania władzy metropolitarnej bezpośredniej w całym Kościele.

Zachodnia część Cesarstwa zasadniczo podzielała ten punkt widzenia i godziła się na coraz większe podporządkowanie Rzymowi. Dotyczyło to również Afryki, gdzie jednak istniały tendencje „episkopalne", każące rozumieć pozycję Rzymu bardziej jako punkt odniesienia ku zachowaniu jedności Kościoła niż jako centrum władzy.

Na Wschodzie zasadniczo nie neguje się uprzywilejowanej pozycji Rzymu i jego biskupa, choć rosnąca jest tendencja do samodzielności; nakłada się ten proces na podział Cesarstwa na Wschodnie i Zachodnie i na coraz większe uniezależnianie się tego pierwszego. Apostolskość Rzymu jest poniekąd „temperowana" apostolskością starych stolic takich jak Antiochia czy Aleksandria. Nowa pozycja Konstantynopola wymaga kościelnego dowartościowania, a to w Rzymie jest widziane jako ograniczenie, gdyż – z konieczności – bardziej podkreśla się stołeczność niż apostolskość.

Biskup Rzymu nie ma odpowiedniej władzy, by skłonić do posłuszeństwa inne patriarchaty i dlatego czasem zabiega o pomoc władzy świeckiej. Warto zwrócić uwagę, że jest to sytuacja poniekąd odwrotna niż na Wschodzie; tam cesarze, uważający się za zwierzchników chrześcijaństwa, starają się manipulować władzą duchowną patriarchów.

Bibliografia

M. Krzywicki, *Prymat papieski a Kościoły Wschodnie w okresie Soboru Efeskiego (431 r.)*, Drukarnia Diecezjalna, Pińsk 1931.

H. Bogacki, *Nauka św. Hieronima o prymacie św. Piotra i biskupów rzymskich*, RTK 5 (1958), z. 3, 5-26.

J. F. McCue – A. K. Piekorn, *Prymat rzymski w epoce patrystycznej*, Novum 1978, nr 3-4, 76-138.

F. Dwornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, tłum. M. Radożycka, Warszawa 1985.

Teresa Wolińska, *Spór o tytuł patriarchy ekumenicznego pomiędzy papieżem Grzegorzem Wielkim a biskupami Konstantynopola w świetle walki o prymat w Kościele powszechnym*, w: W. Ceran (red.), *Historia Bizancjum*, Acta Universitatis Lodzensis. Folia historica 48 1993, 95-126.

J. Śrutwa, *Ewangelia św. Mateusza (16, 16-19) jako argument papieża Stefana I na rzecz prymatu rzymskiego*, ACr 27(1995) 323-328.

Papiestwo w starożytności chrześcijańskiej, VoxP 24 (2004), z. 47-46, 7-412.

II.5. Pokuta – nawrócenie po chrzcie [14]

Na początek przypomnijmy, że terminem technicznym używanym w Nowym Testamencie i w pismach Ojców jest nie tyle „pokuta", która kojarzy się z różnymi nieprzyjemnymi praktykami, ile *metanoia*, czyli „nawrócenie". Samo to słowo bardziej wskazuje na cel niż na środki, zwraca uwagę nie tyle na żal za zło czy na ascetyczne praktyki, ile na pozytywną zmianę życia.

Chrzest na odpuszczenie grzechów

W niniejszej książce nie interesujemy się obyczajami, ale teologią. Nie chodzi nam więc o rozwój praktyk pokutnych, ile trwały, jakie były ich formy itd. Pozostawmy je zatem na boku, zobaczmy natomiast same podstawy chrześcijańskiego myślenia na ten temat.

Pierwszym nawróceniem jest chrzest „na odpuszczenie grzechów". Chrześcijanie od początku wierzyli, że w nim otrzymują przebaczenie grze-

chów, ale też powszechnym był pogląd, że jeśliby kto ciężko zgrzeszył po chrzcie, przekreśla w sobie łaskę i stawia pod znakiem zapytania swoje życie. Początkowo uważano, że dar odpuszczenia grzechów w Kościele konsumuje się w całości w udzielaniu chrztu.

Nauczanie Apostołów na temat takich ciężkich grzechów, które nie są do pogodzenia z godnością chrztu, było proste i jasne: „Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego co uduszone i od nierządu" (Dz 15, 29). Bynajmniej tego nie musieli wymyślać; do tego sprowadzały się praktycznie przykazania zwane PRAWEM NOACHIDÓW, od przykazań danych przez Boga rodzinie Noego, to znaczy obowiązujące również pogan, którzy chcieli zbliżyć się do religii, ale nie należeli do Izraela.

Święty Jan pisze ponadto, że istnieje grzech, który sprowadza śmierć i za grzesznika weń uwikłanego nawet nie poleca się modlić (1 J 5, 16). Nie wiadomo jednak, co miał na myśli: czy powyższe przestępstwa, czy może grzech przeciwko Duchowi Świętemu (Mt 12, 32)? Chyba raczej to drugie, a jego brak precyzji być może był spowodowany brakiem doprecyzowania określenia grzechu.

→ Czasy Ojców Apostolskich [1]

Największe znaczenie dla poznania rozwoju teologii pokuty ma *Pasterz* Hermasa. Hermas rozmawia z Aniołem Pokuty (czy Nawrócenia), ten mówi mu o wadze chrztu, że gładzi on wszystkie grzechy i przede wszystkim po to został ustanowiony, następnie zaś mówi, co się dzieje, gdy ktoś po chrzcie odejdzie od Boga:

Hermas (poł. II w.)

> *Pasterz*, Przykazanie 4, 3: Ale powiadam ci – rzecze – jeśli po tym wezwaniu wielkim i uroczystym ktoś skuszony przez szatana zgrzeszy, ma już tylko jedną możliwość pokuty. Jeśli zaś wciąż na nowo będzie grzeszyć i pokutować, nie na wiele się to przyda takiemu człowiekowi, bo trudno mu będzie znaleźć życie.
>
> Rzekłem mu – Panie, życie odzyskałem usłyszawszy te dokładne wyjaśnienie. Wiem bowiem, że jeśli już nic nie dodam do grzechów moich, będę zbawiony".
>
> – Będziesz zbawiony – powiedział – a także wszyscy, którzy będą tak postępować (tłum. ANNA ŚWIDERKÓWNA).

Możliwa jest zatem pokuta i ponowne przyjęcie do Kościoła kogoś, kto wyparł się wiary po chrzcie, ale tylko raz jeden. Stąd też, ze względu na to, że po ewentualnej następnej jeszcze apostazji nie można już było udzielić

rozgrzeszenia, odkładano przyjęcie pokutnika do Kościoła aż do śmierci. Nie było to więc znakiem nadmiernej surowości, ale rzeczywistą troską, by nie narażać słabego człowieka na utratę życia wiecznego. Hermas pisze, że na niewiele się przyda człowiekowi, jeśli co chwila będzie grzeszył i nawracał się. Poważne podchodzenie do wiary i do chrztu kazało traktować takie zachowanie jako niegodne.

Apostazja

Najpoważniejszym grzechem była apostazja, o co w czasach prześladowań nie było znów tak trudno; również PRAWO NOACHIDÓW wymagało poniesienia męczeństwa raczej niż złożenia ofiary bożkom. Ustaliła się też praktyka pewnej wymienności: odstępstwo jednego było w pewien sposób równoważone przez wierność drugiego. Dlatego też męczennik za wiarę, który przeżył więzienie, a czasem i tortury, miał prawo ujęcia się za upadłym współbratem. Uważano, iż mógł napisać tak zwany „list pokoju", w którym polecał go wspólnocie, przebaczał mu odstępstwo w imieniu Chrystusa i prosił biskupa o ponowne przyjęcie do Kościoła; to też mogło mieć miejsce tylko raz.

→ Prześladowania i męczennicy [3]

Gdy odstępców i wyznawców piszących „listy pokoju" nie było za wielu, procedura taka nie naruszała dyscypliny kościelnej. Problem zrobił się większy po prześladowaniach za Decjusza (250), kiedy to i upadłych i wyznawców było bardzo wielu.

Cyprian (258)

Zdarzały się nadużycia, jak choćby za sprawą niejakiego Nowata, który w Afryce był gotów przyjmować wszystkich, bez pytania hierarchów o zdanie. Wtedy też przeważyła opinia Cypriana z Kartaginy, by przyjmować do Kościoła nie tyle na mocy „listów pokoju", ale w oparciu o dowody rzeczywistego nawrócenia, jakie ktoś, kto chciał przystąpić do Kościoła, dawał swym życiem; chodziło o prawdziwą *metanoię*, czyli nawrócenie.

Zewnętrznym znakiem przyjęcia do Kościoła było dopuszczenie do pełnego udziału w Eucharystii. Nie było to związane z żadnym specjalnym rytem, z czymś, co przypominałoby znane nam dziś rozgrzeszenie. Wyjątkiem było dopuszczenie do wspólnoty Kościoła kogoś, kto był ochrzczony w jakiejś herezji.

→ Chrzest, ważność [8]

Na takiego nakładano najpierw ręce i modlono się za niego. Chodziło tu jednak nie tyle o przebaczenie grzechów, ile o „sanację" sakramentu chrztu.

Siedem sposobów odpuszczenia grzechów

Bywały jednak grzechy nie tak poważne, które dręczyły sumienie ludzi i starali się o moralną pewność, że Bóg im je przebacza. Do nich zwraca się Orygenes, wyliczając sposoby uzyskania odpuszczenia grzechów według Ewangelii:

Orygenes (253)

KpłHom 2, 4: Pierwszy sposób polega na tym, że przyjmujemy chrzest na odpuszczenie grzechów. Drugi sposób odpuszczenia grzechów zawiera się w męce męczeństwa. Trzeci rodzaj osiągnąć można przez udzielenie jałmużny. Powiada bowiem Zbawiciel: „Raczej dajcie co macie, a oto wszystko będzie w was czyste" (Łk 11, 41). Czwarty rodzaj odpuszczenia grzechów dokonuje się przez to, że i my odpuszczamy grzechy braciom naszym; oto tak mówi sam Pan i Zbawca: „Jeżeli z serca odpuścicie braciom waszym ich grzechy, to i wam odpuści grzechy wasz Ojciec. Jeśli zaś nie odpuścicie z serca braciom waszym, to i wam nie odpuści wasz Ojciec" (Mt 6, 14n) (...) Piąty rodzaj odpuszczenia mamy wówczas, gdy „ktoś nawróci grzesznika z jego błędnej drogi"; tak bowiem mówi Pismo Boże (1 P 4, 8). (...) Szósty rodzaj odpuszczenia dokonuje się przez pełnię miłości, a to zgodnie ze słowami Pana: „Zaprawdę powiadam wam, odpuszczają się jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała" (Łk 7, 47). (...) Istnieje jeszcze siódmy sposób na uzyskanie odpuszczenia grzechów, a jest on twardy i trudny – mianowicie przez pokutę, kiedy to grzesznik „łzami omywa swe łoże, a łzy są dla niego chlebem we dnie i w nocy" (Ps 6, 7; 41, 4), gdy nie wstydzi się wyznać grzechu swego kapłanowi Pańskiemu i szukać lekarstwa, tak jak ten, który rzekł: „Powiedziałem: «wyznam nieprawość moją wobec Pana», a Ty odpuściłeś grzech mojego serca" (Ps 31, 5) (tłum. S. Kalinkowski).

Orygenes powiedział to, komentując alegorycznie przepisy z Księgi Kapłańskiej dotyczące składania ofiar za grzechy, jego wskazania są jednak jak najbardziej praktyczne. Wyznanie grzechów kapłanowi nie jest tutaj żadnym nawiązaniem do prywatnej spowiedzi, gdyż pokuta w tym czasie była tylko publiczna i dotyczyła tylko publicznych grzechów. Orygenes nie precyzuje, jakie grzechy można zmazać na takie sposoby. Prawdopodobnie co do najpoważniejszych miałby wątpliwości. Pomijając precyzacje Orygenesa, dodajmy, że tradycyjnie uważano, iż odpuszczenie grzechów można uzyskać przez post, modlitwę i jałmużnę.

Bałwochwalstwo lub apostazja, morderstwo i cudzołóstwo były ciągle postrzegane jako grzechy, które mogą być odpuszczone co najwyżej raz

w życiu. Wygląda jednak na to, że pod cudzołóstwo nie podciągano wszystkich możliwych grzechów seksualnych, w przeciwieństwie do kaznodziejów późniejszych wieków. Pewna łagodność w tym względzie rozpoczyna się od papieża Kaliksta (ok. 200), przeciwko któremu z tego powodu występował Tertulian, a także chrześcijanie z greckiej diaspory w Rzymie. Do stosowania władzy przebaczania także tych grzechów namawiają również biskupów syryjskie *Didascalia Apostolskie*, z połowy III wieku. Z drugiej jednak strony synod w Elwirze z 303 roku ogłosił długi rejestr przewinień, za które pokutę i odpuszczenie grzechów uznano za niemożliwe.

Katarski rygoryzm

Wcześnie w Kościele pojawiały się ruchy katarskie, od greckiego *kataroi*, czyli czyści. Głosili oni – i praktykowali – radykalizm moralny i odrzucali od siebie wszelkich grzeszników. Zwłaszcza za niewybaczalne uważali apostazję i cudzołóstwo. Należeli do nich na przykład MONTANIŚCI od II wieku czy NOWACJANIE od III w.

Rozwój świadomości Kościoła w dziedzinie odpuszczenia grzechów w IV wieku możemy zobaczyć na przykładzie wypowiedzi Grzegorza z Nazjanzu. Nie zgadza się na surowość zwolenników Nowacjana, uważających się za czystych i przez to jedynych godnych stanowić Kościół. Mówi natomiast:

Grzegorz z Nazjanzu (390)

> Mowa 39, 18: Wiem, że i ja jestem otoczony słabością, i że jaką miarą zmierzę, taką mi odmierzą. A ty, nowy faryzeuszu, co mówisz? Jakie prawo ustanawiasz? Ty, czysty z imienia, nie z woli, ty, który przed nami chełpisz się nauką Nowacjana, chociaż cierpisz na wspólną słabość? Czy nie przyjmujesz pokuty? Nie dajesz miejsca żalowi? Nie wylewasz łez? Żebyś tylko nie trafił na takiego sędziego! Czy nie szanujesz miłosierdzia Jezusa, który wziął na siebie nasze słabości i dźwigał nasze choroby; który przyszedł nie do sprawiedliwych, lecz do grzeszników, by ich wezwać do pokuty; który woli litość niż ofiarę; który siedemdziesiąt siedem razy przebacza grzechy? Jakże błogosławiona by była twoja wyniosłość, gdyby była czystością, a nie pychą, ustanawiająca prawa ponad zdolność człowieka i usuwająca przez rozpacz poprawę! (tłum. J. M. SZYMUSIAK).

Bez względu na to, jak wyglądała praktyka pokutna, ile trwały pokuty i jak je różnicowano, z teologicznego punktu widzenia odnotowujemy rozwój świadomości. Miłosierdzie Jezusa zaczyna być coraz powszechniej

przyjmowaną miarą zachowań, a także Jego przezwyciężenie grzechu. Coraz większe oddalenie się od żydowskich korzeni powoduje też niezrozumienie, dlaczego akurat takie, a nie inne grzechy miałyby być uznawane za nieodpuszczalne.

Spór między „katarami" a resztą Kościoła, o możliwość pokuty dla wszystkich, może być widziany z różnych stron. Często podkreśla się, że katarzy chcieli świętego Kościoła świętych, podczas gdy inni podkreślali, że jest tylko święty Kościół grzeszników. Różnica między tymi dwoma stanowiskami była jednak innego rzędu, niż może się wydawać. Chodziło bowiem o nadzieję zbawienia, a nie o życie w Kościele na ziemi. Katarzy, na przykład nowacjanie, uważali, że oni zapewnić takiej nadziei nie mogą i pozostawiali człowieka samemu sobie. Kościół nadzieję dawał, ale wprowadził kategorię pokutników, do której takich ludzi przyjmował, a odpuszczenie grzechów co prawda przyznawał, ale dopiero *in extremis*, możliwie tuż przed śmiercią, niewątpliwie z troski, by człowiek drugi raz już nie zdążył ciężko zgrzeszyć. I w jednym, i w drugim przypadku jednak schodziło na niedopuszczenie grzesznika do wspólnoty, a przynajmniej na bardzo poważne ograniczenie jego bycia we wspólnocie Kościoła. Ważna odnotowania jest jednak troska Kościoła, by zdążyć z odpuszczeniem grzechów, aby w „tamtym świecie" mogły być uznane za odpuszczone.

Bibliografia

Na temat obyczajów i szczegółowych przepisów pokutnych w IV w. zob. *List* 189 Bazylego Wielkiego, PAX 1972.

S. Czerwik, *Zarys dziejów pokutnej praktyki Kościoła*, w: *Sakrament pokuty*, red. A. Skowronek, Katowice 1980, 127-175.

A. Młotek, *Aktualne wartości dawnej praktyki pokutnej w Kościele*, Chrześcijanin w Świecie 14 (1982), nr 9, 49-63.

A. Młotek, *Pokuta i pojednanie w Kościele pierwotnym*, Colloqium Salutis 17 (1985) 167-184.

W. Zawadzki, *Nauka o pokucie i praktyka pokutna w Kościele Rzymskim w okresie starożytności chrześcijańskiej*, VoxP 10 (1990), z. 19, 807-815 (w rzeczywistości od V wieku).

J. Janicki, *Pokuta w nauczaniu i praktyce Kościoła dwóch pierwszych wieków*, Folia Historica Cracoviensia 3 (1996) 287-304.

II.6. Chrześcijańskie szkoły

II.6.1. Justyn, Filozof i Męczennik [15]

Justyn (167)

Chrześcijańscy myśliciele, filozofowie czy retorzy, otwierali szkoły po przyjęciu chrześcijaństwa, chcąc w ten właśnie sposób przyczynić się do ewangelizacji. Klasycznym przykładem mistrza, który wykładał Ewangelię jako zwieńczenie całej filozofii, był Justyn, określany w kalendarzu liturgicznym jako Filozof i Męczennik. Sam pisze w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, że poszukiwał „prawdziwej" filozofii, próbował szczęścia w różnych szkołach, pochłaniało go to coraz bardziej, do tego stopnia, że – jak pisze – wkrótce zdawało mu się, że stał się mędrcem, a w swej głupocie łudził się nadzieją, że jeszcze tylko chwila, a zobaczy Boga (*Dialog* 2, 6). Warto zacytować fragment mówiący o niezmiernym szacunku, jaki miał on do filozofii:

> *Dialog z Żydem Tryfonem* 3, 3: (...) Czy można większy czyn spełniać, jak ten, że człowiek stwierdza, iż rozum góruje nad wszystkim, że się na rozumie opiera, w górę unosi i widzi, jak inni błądzą i tak postępują, iż w tym co czynią nie ma nic dobrego i miłego Bogu? Bez filozofii i zdrowego rozumu nikt nie zdobywa mądrości. Każdy przeto człowiek powinien filozofować i to właśnie uważać za najważniejsze i najcenniejsze. Wszystkie inne zaś sprawy idą dopiero na drugim i trzecim miejscu, a stają się pożytecznymi i naszej uwagi godnymi, o ile wypływają z filozofii; od niej zaś oderwane i związku z nią pozbawione, są podłe i niegodne, by się nimi zaprzątać (tłum. A. Lisiecki).

→ Obrona wiary [4]

Usłyszał jednak o Ewangelii, zachwycił się nią, uwierzył i stwierdził, że „to jest filozofia jedynie pewna i pożyteczna" (*Dialog* 8, 1). Przeniósł się do Rzymu i założył tam szkołę, w której wykładał Ewangelię z pomocą filozoficznych pojęć, których nauczył się wcześniej. Nie wiadomo, kto był jego uczniem, ani ilu ich było. Wiemy tylko o niejakim Tacjanie Syryjczyku, później autorze *Mowy przeciwko Grekom* oraz Diatessaronu.

II.6.2. Walentyn gnostyk [16]

Walentyn (poł. II w.)

Starszą o kilka lat była w Rzymie szkoła gnostyka Walentyna. Założył ją około roku 140. Był on

mistykiem, poetą, cennym kierownikiem duchownym, myślicielem starającym się w mitach wyrazić swoją wiarę. Wiele podróżował (pochodził z Egiptu), jego szkoła w Rzymie była bodaj najważniejszym centrum myśli gnostyckiej. Czego tam uczono, trudno ustalić dokładnie. Nie ma jednak wątpliwości, że chodziło o gnozę uznawaną przez Ojców Kościoła za heterodoksyjną.

Marcjon (poł. II w.)

Przez gnostycyzm (od greckiego słowa *gnosis* oznaczającego poznanie), określa się heterodoksyjny ruch religijno-intelektualny, który zdominował w szerokim stopniu życie Kościoła w II wieku; przede wszystkim Aleksandrię, ale także Rzym i Azję. Gnostycy nie uważali się za heretyków i nie zamierzali rozbijać jedności Kościoła; tylko jeden z jej większych przedstawicieli, Marcjon, założył własny kościół w Rzymie, z hierarchią na wzór Kościoła katolickiego. Tylko też on został potępiony; najpierw przez swego ojca, biskupa Pontu ok. 140 r., potem także w Rzymie.

Myśliciele należący do tego ruchu szukali rozwiązań problemów religijnych pod wpływem Wschodu, z dualizmem kosmologicznym i antropologicznym, rozdzielając ducha i materię, Boga dobrego i gorszego, ludzi przeznaczonych do zbawienia i nieprzeznaczonych. Klasyczne upodobanie w studiowaniu natury, także w celu poznania bóstwa, ustępuje u nich odgradzaniu się od materialnego świata, gdyż poznanie Boga wydaje się być możliwym tylko w ekstazie, w oglądzie intelektualnym, w oderwaniu od materii. Owoce takiej ekstazy są przekazywalne jedynie za pomocą mitów.

Gnostycki system

Wszystkie mity gnostyckie, mimo różnic, zawierają następujące elementy:

- emanacja eonów, bardziej lub mniej skomplikowana, od najwyższych do najniższych; eony są jakby obrazami myślowymi, czy archetypami przyszłego świata;
- stworzenie świata materialnego i człowieka jako dzieło dokonane przez Stwórcę (Demiurga) różnego od Dobrego Boga, Ojca Jezusa Chrystusa, kierującego się zazdrością, ambicją, chęcią konkurowania z Bogiem, lub po prostu ignorancją (zależy od mitu); Bóg panuje nad jego dziełem, ale on o tym nie wie;
- Bóg Dobry, Ojciec Jezusa Chrystusa, objawia wybranym prawdę o świecie, aby mogli powrócić do pierwotnego stanu duchowego po oderwaniu się od materii.

Gnoza przedstawia się więc jako wiedza wyzwalająca z materii, czyli ze zła, zbawiająca przez intelektualne poznanie Boga i świata.

Systemy gnostyckie rozwijały się niezależnie od chrześcijaństwa; jedynie niektórzy z jej przedstawicieli przyjęli nową religię, nie rezygnując jednak z własnych mitów.

Przedchrześcijański jeszcze wpływ gnozy na Żydów daje się zauważyć szczególnie w okolicach przygranicznych Palestyny, gdzie kontakty kulturowe z innymi były częstsze. Czekanie na Mesjasza się wydłużało, niektórzy zaczęli więc wyglądać zbawienia od zła w inny sposób. Lektura Biblii, z drugiej strony, także nadawała się do gnostyckich interpretacji, gdyż mity biblijne korzeniami sięgają tych samych kultur, z których wyszła gnoza (Persja, Mezopotamia). Wierzono w istnienie aniołów przed ludźmi, w ich grzech i odrzucenie, dosłownie można też było pojmować ignorancję Boga, który na przykład, według Księgi Rodzaju, nie wiedział, gdzie się schował Adam po grzechu. Wchodząc w chrześcijaństwo, gnostycy wskazywali na możliwość wyjaśnienia tekstów ewangelicznych w zgodzie z własnymi założeniami; obraz Boga w Nowym Testamencie jest różny od pojęć ogólnie akceptowanych, na jakiś rodzaj wiedzy tajemnej wygląda stwierdzenie Jezusa, że nikt nie zna Ojca, jak tylko Syn, wybór „Dwunastu", użycie przypowieści oraz liczb, zwłaszcza w Ewangelii według Jana też może mieć znaczenie symboliczne.

Pierwszym gnostykiem chrześcijańskim miałby być, jak podaje Ireneusz z Lyonu, Szymon Czarnoksiężnik, pochodzący z Samarii, znany z Dz 8, 9--12. Samo to, że był czarnoksiężnikiem, może wskazywać na to, że już był jakimś tajemniczym autorytetem religijnym, który postanowił zbliżyć się do chrześcijaństwa. Choć z Apostołami nie odniósł sukcesu, zdaje się, że niektóre elementy przepowiadania chrześcijańskiego przejął. Miał on mówić o sobie, że jest najwyższym Bogiem, który wśród Żydów objawił się jako Bóg Ojciec, w Samarii jako Syn, a do innych narodów przyszedł jako Duch Święty. Posiadał on od zawsze swoją Ideę wszechrzeczy, dzięki której stworzył anioły, a te z kolei utworzyły świat. Nie znały one Najwyższego Boga, zatrzymały więc swoją Matkę, czyli duchową Ideę, uwięziły pośród siebie, następnie znienawidziły i zmusiły do upokarzającego przechodzenia z jednego ciała kobiecego w drugie, aż w końcu znalazła się w ciele prostytutki. Jako że aniołowie rządzili źle, on sam zstąpił na ziemię, by swoją Ideę wyzwolić, a także objawić się innym. Przybierał różne postacie, na przykład anioła, a w końcu przyszedł jako człowiek, choć rzeczywistym człowiekiem się nie stał. Jego męka i śmierć na krzyżu też była pozorna. Odnalazł wreszcie swoją Ideę jako prostytutkę o imieniu Helena i wykupił z domu publicznego. Było to obrazem zbawienia tych, którzy posiadają w sobie cząstkę jego ducha.

W micie tym występują wszystkie elementy gnozy późniejszej przemieszane z wątkami judeochrześcijańskimi:

– Dobry Bóg,
– stworzenie najpierw aniołów,
– stworzenie materii określone jako coś gorszego,
– zbawienie niezależne od uczynków,
– natchnienie Starego Testamentu pochodzi od stwórcy tego świata, Demiurga różnego od jedynego Boga, i od archontów (aniołów),
– człowieczeństwo Jezusa jest pozorne.

Oprócz tego jest to też pierwszy przykład tak zwanego modalizmu – od łacińskiego słowa *modus*, co znaczy sposób; jeden i ten sam Bóg ukazuje się na różne sposoby, raz jako Ojciec, raz jako Syn, raz jako Duch (por. MONARCHIANIZM).

Podstawą wszystkich mitów gnostyckich był dogmat o dwóch Bogach: Najwyższym Dobrym Ojcu oraz niższym Demiurgu, Stwórcy świata materialnego i autora Starego Testamentu. Ptolomeusz, uczeń Walentyna, pisał w liście do pewnej Flory o autorstwie i roli Prawa Mojżeszowego:

Ptolomeusz (II w.)

List do Flory: (1) Jedni uważają, że ustanowił je Bóg, Ojciec wszechrzeczy, inni przeciwnie, że wydał je wróg Boga, diabeł, rzekomo stwórca naszego świata. Tymczasem oba poglądy są równie błędne, zbijają się nawzajem i nie oddają prawdziwego stanu rzeczy. Trudno bowiem przypisać owo Prawo doskonałemu Bogu Ojcu, skoro samo jest niedoskonałe, pod niejednym względem wymaga uzupełnienia, a nawet zawiera nakazy nie dające się pogodzić ani z naturą, ani z wolą Bożą.

(5) Skoro (...) nie wydał owych przykazań ani Bóg doskonały, ani tym bardziej diabeł, zatem prawodawcą mógł tu być tylko ktoś trzeci, pośredni między pierwszym a drugim. Był nim Demiurg, twórca naszego świata i wszystkiego, co się na nim znajduje. On bowiem od obu tamtych różni się naturą, stanowiąc coś pośredniego między nimi, wobec czego można go też słusznie nazywać pośrednikiem. Ponieważ zaś doskonały Bóg jest z natury swej dobry (...) natomiast przeciwnik tego Boga jest z natury swej zły i nikczemny, a przede wszystkim niesprawiedliwy, zatem tego, który między doskonałym Bogiem a diabłem pośrednie zajmuje miejsce i nie jest ani całkiem dobry, ani całkiem zły i niesprawiedliwy, można po prostu nazwać sprawiedliwym, jako że orzeka, co jest, a co nie jest sprawiedliwe. Ten Bóg jest niższy od Boga doskonałego i nie dorównuje Mu nawet w sprawiedliwości, bo nie jest niezrodzony, lecz zrodzony; niezrodzony jest tylko

sam Ojciec wszechrzeczy, od którego wszystko pochodzi i na swój sposób zależy. Przewyższa jednak przeciwnika Ojca i większą od niego Moc posiada. Różni się więc od obu tak pod względem istoty jak i pod względem natury. Istotę przeciwnika stanowi zniszczalność i ciemność, jako że jest materialny i z wielu części złożony; natomiast istotę niezrodzonego Ojca wszechrzeczy stanowi niezniszczalność i światłość, pojedynczość, niezłożoność czyli jednolitość. Demiurg zaś, choć dał istnienie dwojakiej mocy, sam jest tylko obrazem Najwyższego (tłum. M. Michalski, ALP I, 156. 159).

Miało to swoje konsekwencje egzegetyczne. Zakładając bowiem, że natchnienie Starego Testamentu nie pochodzi od Boga Dobrego, wszystko, co w nim znajdowano, tłumaczono jako błędne i przewrotne. W Nowym Testamencie zaś interpretowano liczby zgodnie ze swoim systemem: każdy numer „8" (na przykład ukazywanie się Jezusa w ósmym dniu po zmartwychwstaniu w J 20) oznaczał dla nich *Pleromę* znajdującą się ponad siódmym niebem, czyli w ósmym (*Ogdoada*), każda siódemka symbolizowała naturę psychiczną i Demiurga, który miał mieć siedzibę w siódmym niebie, a każda szóstka materię – dla GNOSTYKÓW ŚWIAT NIEDOSKONAŁY, przeznaczony na zagładę.

Oprócz Walentyna znamy jeszcze imiona innych wybitnych gnostyków: Menander, Saturnin, Bazylides, Marcjon, Herakleon i inni. Ten ostatni napisał pierwszy znany nam komentarz do Ewangelii św. Jana, tłumacząc ją zgodnie ze swoimi założeniami. Po kilkudziesięciu latach dzieło to spotkało się z systematyczną odprawą w postaci komentarza do tejże Ewangelii napisanego przez Orygenesa.

Nauczanie gnostyków przeczące wierze w prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa i w realność Zmartwychwstania, podważało wpływ wolności ludzkiej na zbawienie, z wszystkimi konsekwencjami moralnymi, rozróżnienie na Boga Dobrego – Ojca Jezusa Chrystusa i Stwórcę – Boga Starego Testamentu, unieważniało Stary Testament, a więc także proroctwa mesjańskie. Rozbijała się jedność historii zbawienia i pojawiało się potępienie materii. Z tych to przyczyn Ojcowie Kościoła zwalczali systemy gnostyckie, broniąc jedności Boga i ludzkiej wolności. Zagrożenie musiało być znaczne, skoro Ireneusz takimi słowy charakteryzuje gnostyków:

Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses* I: Są ludzie, którzy wyżej od prawdy stawiają puste gadulstwo i wymyślanie jakichś fantastycznych rodowodów, z czego – jak mówi Paweł apostoł – „więcej bywa sporów, niż budowania w wierze" (1 Tm 1, 4). Chytrze spreparowaną, na pozór poprawną argumentacją przewracają oni w głowach półinteligentom, łowiąc ich na przy-

nętę słusznych w zasadzie, lecz poprzekręcanych lub fałszywie interpretowanych słów Pańskich. Pod pretekstem zdobywania niby to wyższej wiedzy sprowadzają wielu na bezdroża, odwodząc ich od Boga, który stworzył niebo i ziemię, ze wszystkim, co się na nich znajduje, a obiecując im pokazać coś znacznie wyższego i doskonalszego. Pięknymi, sprytnie dobranymi słówkami podniecają naiwnych do zapuszczania się w gąszcz rozmaitych problemów, a kiedy ich już całkiem oszołomią, tak, że nie są w stanie odróżnić prawdy od błędu, wiodą bezradnych wprost na zatracenie, doprowadzając ich w końcu do bezbożnych i wręcz bluźnierczych twierdzeń o Stwórcy wszechrzeczy (tłum. M. Michalski, ALP I, 160).

Systemy gnostyckie straciły na znaczeniu w III wieku, wiele jednak głoszonych przez nich zasad odrodziło się w manicheizmie, żywym w IV wieku przede wszystkim na Zachodzie, a w średniowieczu u albigensów południowej Francji.

II.6.3. Szkoła Pantajnosa w Aleksandrii [17]

Pantajnos (2 poł. II w.)

Jednym z najznamienitszych mistrzów, na którego wielu się powoływało i chwaliło kontaktami z nim, był Pantajnos. Pochodził z Sycylii, działał jednak głównie w Aleksandrii. Euzebiusz z Cezarei pisze:

Historia kościelna V, 10, 1n: Od czasów niepamiętnych istniała w Aleksandrii szkoła nauk świętych, która przetrwała aż po dni nasze, i jak wiemy, stała pod kierownictwem mężów odznaczających się wymową i gorliwością w sprawach bożych. Z pośród nich miał naonczas najwięcej się odznaczać Pantajnos, który zresztą wyszedł ze szkoły filozoficznej tak zwanych stoików. Powiadają, że gorzał takim bohaterskim zapałem dla słowa Bożego, iż się stał heroldem Ewangelii Chrystusowej wśród ludów Wschodu i dotarł aż do Indii (tłum. A. Lisiecki).

Nie ma jednak żadnego dowodu na to, że szkoła Pantajnosa miała jakikolwiek oficjalny kościelny charakter lub też, by przygotowywano w niej katechumenów. Pozwalam sobie z naciskiem to podkreślić, choć nie jest to żadna nowość. Pobieżna lektura powyższego fragmentu skłoniła bowiem ludzi do utożsamienia szkoły Orygenesa, założonej ok. 215 roku, z wszelkimi szkołami wcześniejszymi i wbrew poważnym studiom na ten temat, prowadzonym od ponad 50 lat, wielu autorów powtarza starą legendę o „Aleksandryjskiej Szkole Katechetycznej" jako o trwałej instytucji.

Pantajnos prowadził wykłady na znacznie wyższym poziomie, niż było to potrzebne katechumenom, prowadząc wyrafinowane dyskursy filozoficzne w polemice z gnostykami, zwłaszcza walentynianami. Do jakiegoś dziedzictwa kulturowego po Pantajnosie przyznawało się kilka wybitnych postaci: Aleksander, bp Jerozolimy, Orygenes, przede wszystkim zaś Klemens Aleksandryjski. Powszechnie przyjmuje się, że to właśnie o nim napisał Klemens słowa pełne podziwu, w kontekście wyliczania swoich zasłużonych nauczycieli:

> *Kobierce* I, 1, 11: Gdym spotkał jednego z nich, jako ostatniego, a co do wpływu na mnie – pierwszego, zaprzestałem dalszych poszukiwań, wytropiwszy go w Egipcie, gdzie się ukrył. Był on istotnie sycylijską pszczołą i z łąki proroczego i apostolskiego natchnienia kwiaty wysysając, w duszach swych słuchaczy krzewił czyste dzieło prawdziwego poznania (tłum. Jadwiga Niemirska-Pliszczyńska).

Pantajnos umarł prawdopodobnie około roku 200, trudno jednak powiedzieć, czy tak samo długo trwała jego szkoła. Skoro wyjeżdżał aż do Indii, pewnie uczniów już nie przyjmował.

II.6.4. Klemens – gnostyk antygnostycki [18]

Pierwszym Ojcem Kościoła aleksandryjskiego, o którym mamy jakieś wiadomości i po którym zostały nam przekazane ważne dzieła, jest Klemens Aleksandryjski. Urodził się prawdopodobnie w Atenach, około 150 roku, i po nawróceniu szukał szkoły filozoficznej, która by go zadawalała. Po licznych podróżach trafił do Aleksandrii, do szkoły Pantajnosa, o którym pisałem powyżej.

Również z niego Euzebiusz robi nauczyciela w „szkole katechetycznej" i następcę Pantajnosa, aż do czasów prześladowania Septymiusza Sewera w roku 202. Pisze też, że jego uczniem był tam Orygenes (*Historia kościelna* VI, 6). Sam sobie jednak przeczy, gdyż w całej szóstej księdze swej *Historii* opowiada o Orygenesie i wyraźnie podaje, że tego ostatniego wprowadzał w arkana wiary chrześcijańskiej rodzony ojciec. Ponadto, jeśli Klemens miał jakichkolwiek uczniów, co wysoce prawdopodobne i dlatego tu właśnie o nim piszę, to, co wykładał, na pewno było zbyt trudne dla co najwyżej piętnastoletniego Orygenesa. Jego filozofia i teologia były w pewnej mierze podprowadzające do wiary w Chrystusa, są ślady inicjacji chrześcijańskiej, jego wykład wykracza jednak – jak się wydaje – ponad poziom kształcenia katechumenalnego.

Była to szkoła prywatna, na wzór innych szkół filozoficznych, gdzie wykładał filozofię, jako przygotowanie do chrześcijaństwa, a przede wszystkim Ewangelię jako zwieńczenie całej filozofii. W środowisku opanowanym przez myślenie gnostyckie, także jego ideałem pozostawało poznanie prawdy, co było najważniejsze w gnozie, odrzucał jednak podstawowe dogmaty gnostyków heterodoksyjnych i ich mity. Dlatego też pozwalam sobie nazwać go „gnostykiem antygnostyckim".

Zdaniem Klemensa, cała ludzka wiedza jest pożyteczna do poznania Boga. Filozofia przygotowywała Greków na przyjęcie chrześcijaństwa, nie mniej niż Biblia Żydów. Pisał:

> *Kobierce* I, 9, 43: Jak w uprawie ziemi czy w medycynie ten jest gruntownie wykształcony, kto zapoznał się z różnorodnymi naukami, by móc lepiej uprawiać ziemię i leczyć, tak samo w naszej dziedzinie ten posiada właściwe wykształcenie, kto wszystko odnosi do prawdy, tak że wybierając z geometrii, muzyki, gramatyki, a nawet samej filozofii to, co dla niego pożyteczne, zabezpiecza wiarę od wszelkich ataków. Również lekceważony jest atleta, który do zawodów nie wnosi nic poza siłą fizyczną (tłum. Jadwiga Niemirska-Pliszczyńska).

Filozofia prowadziła do Boga, a nawet dawała usprawiedliwienie; spotyka się ze Starym Testamentem jak dopływy tej samej rzeki. Pisma filozofów mają zresztą podobny charakter do pism świętych, i to nie tylko chrześcijańskich. Mianowicie ukazują prawdę w sposób zawoalowany: „misteryjnych inicjacji nie pokazuje się bez ograniczeń pierwszemu lepszemu, ale dopiero w połączeniu z pewnymi oczyszczeniami i wstępnymi pouczeniami" (*Kobierce* V, 4, 20). Studiowanie filozofii jest więc pożyteczne na różnych poziomach, choćby tylko w celu poznania jej argumentacji dla obalenia twierdzeń. Chodzi jednak o coś więcej: filozofia „jest odzwierciedleniem prawdy i darem udzielonym Grekom przez samego Boga" i może służyć do pogłębienia wiary (por. *Kobierce* I, 2). Prowadzi do prawdziwego poznania (tj. gnozy), przewyższającego nawet mądrość.

Nie ma nic dziwnego w tym, że wiara i rozum współdziałają z sobą, gdyż obie pochodzą od duszy; różnica jest jedynie w stosowanej przez nie argumentacji. Wiara jest kryterium prawdy – bez niej szkoły filozoficzne kłócą się i dzielą – i prowadzi rozum do poznania. Nie jest jednak celem, ani szczytem ludzkich możliwości; znajduje wypełnienie w gnozie, czyli w prawdziwym poznaniu. Poznawać to więcej niż wierzyć, gdyż prawdziwa gnoza jest przedsmakiem życia wiecznego. Tak o tym pisze:

> *Kobierce* VII, 10, 56n: Jest więc poznanie szybkim środkiem oczyszczenia i właściwym do osiągnięcia pożądanej zmiany ku większemu dobru. Stąd

> łatwo też przemieszcza ono duszę w pokrewny jej i święty stan boskości oraz za pośrednictwem jakiegoś sobie właściwego światła prowadzi człowieka poprzez mistyczne stopnie rozwoju, aż go przywiedzie znowu na szczytowe miejsce wytchnienia i czystego już sercem w pełni wiedzy i w sposób pojęciowo pozarelatywny. Tu następuje pełna doskonałość duszy gnostyka, polegająca na tym, że przeszedłszy wszystkie stopnie oczyszczeń i służby Bożej, łączy się w jedno z Panem i przebywa bezpośrednio Mu podporządkowana (tłum. Jadwiga Niemirska-Pliszczyńska).

Posiadający takie poznanie gnostyk jest mędrcem wiary i miłości. Kocha Boga dla Niego samego, najważniejsze dla niego jest poznanie Boga oparte na miłości, jest wolny od namiętności i doznań duszy. Klemens używa na określenie stanu duszy gnostyka stoickiego pojęcia *apatheia* – „nieodczuwanie". Nie jest to obojętność na cały świat i nieprzejmowanie się niczym, ale stan równowagi duchowej i psychicznej płynący ze zjednoczenia z Bogiem, większym niż wszystko, co może człowieka spotkać.

Jako że doskonałość polega na dochodzeniu do gnozy poprzez wiarę, poznanie i miłość, grzech „pierworodny" jawi się Klemensowi jako odmowa na Bożą propozycję kształcenia. Nie dziedziczy się przez rodzenie, ale przekazuje przez zły przykład. W następnych wiekach Kościół inaczej zdefiniował istotę tego grzechu, Klemensowi chodziło jednak o podkreślenie wolnej woli człowieka, negowanej mniej lub bardziej w środowiskach opanowanych przez gnozę heterodoksyjną.

→ Pierwszy grzech

U podstaw jego teologii w ścisłym sensie, czyli tego wszystkiego, co mówi o Bogu, leży założenie, że Bóg istnieje, ale nic nie wiadomo o Jego istocie. Stworzył świat przez swe Słowo, wolnym aktem, poza czasem, i wszystko jest dobre; także materia, czemu przeczyli gnostycy. Jest absolutnie niepoznawalny, nieskończony i jedyny. Imiona, jakimi Go nazywamy (Jeden, Byt, Dobro, Duch, Ojciec, Stwórca, Pan itd.) nie są Mu właściwe, gdyż określają pewne własności, podczas gdy On jest niezłożony. Możemy o Nim myśleć i mówić jedynie dzięki Jego łasce i Logosowi.

Logos jest nauczycielem i prawodawcą ludzkości, a także Zbawicielem i Twórcą nowego życia; zaczyna się ono od wiary i wiedzie poprzez naukę (gnozę), kontemplację i miłość do nieśmiertelności i ubóstwienia:

> *Pedagog* I, 1: Logos będzie do nas przemawiał jako prawodawca i równocześnie lekarz, żądający posłuszeństwa od tych, których poprzednio nawrócił, i zarazem starający się uzdrowić ich afekty, Określam go tym razem jedną wspólną nazwą: wychowawca (pedagog). Jako taki będzie on

pełnił funkcję praktyczną, nie teoretyczną, będzie duszę naszą nie pouczał, a poprawiał, nie napełniał wiedzą, lecz zaprawiał w cnocie, Bez wątpienia jest Logos również nauczycielem, ale jego funkcja nauczycielska, zasadzająca się na wyjaśnianiu i odsłanianiu tajemnic wiary, na razie nas nie interesuje. Obecnie chodzi nam tylko o jego działanie praktyczne, jako wychowawcy, polegające na nakłanianiu nas, byśmy czynem realizowali decyzję uporządkowania naszego życia moralnego, podjętą pod wpływem jego nawracania, oraz na dodawaniu nam do tego siły przez udzielanie z jednej strony wyraźnych przykazań, a z drugiej przez przytaczanie konkretnych przykładów (tłum. M. Michalski, ALP I, 344).

To jednak nie wyczerpuje jego działania. Jako duch i „logos spermatikos", czyli zasada wszelkich bytów, jest źródłem filozofii i Starego Testamentu. Przede wszystkim jednak objawia się w Chrystusie. Zrodzony przez Ojca jako Jego „obraz", objawia Go na zewnątrz.

Filon Aleksandryjski (po 41)

W mówieniu o Logosie Klemens jest bezpośrednio zależny od filozofii Filona Aleksandryjskiego. Także u niego widzimy fazy istnienia Logosu zabarwione chronologicznym pojmowaniem zrodzenia Syna. Przede wszystkim jest On Rozumem Boga zawierającym Jego myśli – w tej fazie jest identyczny z Bogiem; nie jest odrębną osobą. W drugiej fazie jest samodzielną hipostazą i reprezentuje immanentne prawa kosmosu, jest „duszą świata". W świecie, a ściślej w Kościele, Chrystus jest dla ludzi ojcem, matką, pedagogiem i karmicielem. Gdy człowiek przez chrzest staje się mieszkaniem Logosu, zaczyna upodabniać się do Niego i do Boga. Logos, stawszy się „słońcem duszy", będzie mu towarzyszył w drodze do Ojca.

Mimo odgradzania się od gnostycyzmu, Klemens wydaje się przejmować od gnostyka Walentyna twierdzenie, że Chrystus nie tylko nie ulegał żadnym namiętnościom, ale nawet jeśli jadł, to tylko dlatego, by Go nie wzięli za zjawę. Nie neguje realności duszy ludzkiej Chrystusa, choć Jezus, jako doskonały gnostyk, jest bardzo „duchowy": doznania duszy i ciała nie dotykają Go, gdyż pierwsze są opanowane przez Niego jako przez gnostyka, drugie, normalnie potrzebne ludziom do regulacji funkcji naturalnych, były niepotrzebne, gdyż Logos panował i nad tym wiedząc, co jest potrzebne ciału (prawdziwemu, nie pozornemu).

Kobierce III, 7, 59: Walentyn mówi w swym liście do Agathopusa; Jezus przez to, że wszystko przetrwał, był powściągliwy. Jezus usiłował wypra-

cować w sobie boskość, jadł i pił w sobie właściwy sposób, pokarmów nie wydalał. Tak wielka była siła Jego powściągliwości, że pokarm w Nim nie ulegał zepsuciu (tłum. Jadwiga Niemirska-Pliszczyńska).

Trudno powiedzieć, czy rzeczywiście Klemens zgadzał się z tą opinią w całej rozciągłości, tak to jednak wygląda.

Tak rozwinięta teologia Logosu i jej zależność od Filona posiada pewne ograniczenia. Łatwo zauważyć, że Logos u Klemensa posiada tyle funkcji objawiających, zbawczych, uświęcających, wychowujących, że prawdę powiedziawszy zupełnie wystarcza dla zbawienia człowieka. Przez to Klemens poświęca bardzo mało uwagi Duchowi Świętemu. Istnieje – oczywiście – nie wydaje się jednak, by Klemens traktował Go jako osobę. Jest Bożą mocą, łaską, towarzyszy Chrystusowi i ludziom, nic jednak precyzyjniejszego nie był w stanie powiedzieć. Więcej powie dopiero kolejny wielki mistrz Kościoła aleksandryjskiego, Orygenes.

→ Teologia małżeństwa [10]

Klemens zdaje się być tym Ojcem Kościoła, który najładniej pisze o małżeństwie; może sam był żonaty i to na dodatek szczęśliwie? Małżeństwo – pisze – nie jest tylko związkiem fizycznym, gdyż wtedy nie byłoby godne prawdziwego gnostyka, ale więzią duchową, religijną; dwaj lub trzej zgromadzeni w imię Boże to mąż, żona i dzieci. Jest to więc związek święty. Człowiek żonaty przewyższa samotnego nie tylko przez rodzenie dzieci (z miłości do ojczyzny), ale przez to samo, że żyje w rodzinie, jeśli robi to zgodnie z wolą Boga. Samotni mają co prawda mniej kłopotów, ale za to więcej pokus i stąd trudniej im się zbawić. Pochwala jednak również celibat dla służby Bożej.

II.6.5. *Didaskaleion* Orygenesa [19]

Wiemy od Euzebiusza, że po męczeńskiej śmierci ojca, Leonidesa, a było to około roku 202, Orygenes przez czas jakiś uczył gramatyki w szkole, którą po ojcu odziedziczył (*Historia kościelna* VI, 2, 15; większość wiadomości biograficznych o Orygenesie znamy z VI księgi tego dzieła). Zwróćmy zaś uwagę na to, że Euzebiusz na temat Orygenesa miał raczej dobre informacje, był bowiem jakby „kustoszem" biblioteki w Cezarei Palestyńskiej, gdzie znajdowały się wszystkie dokumenty dotyczące Orygenesa oraz jego listy. Prześladowanie, które miało miejsce w 202 roku, skierowane było przede wszystkim przeciwko tym, którzy chcieliby zostać chrześcijanami i przeciw-

ko ich nauczycielom, innymi słowy mówiąc, przeciw katechumenom i katechetom. Niektórzy wnoszą z tego, że być może jego ojciec był katechetą, skoro został skazany na śmierć; nie ma na to jednak żadnego innego dowodu. Faktem jednak jest, że brakło wtedy katechety w Aleksandrii i biskup Demetrios mianował na ten urząd właśnie osiemnastoletniego wówczas Orygenesa. Kierował się tym, że cieszył się on dobrą sławą i wielu Greków i tak schodziło się do niego na poważne rozmowy na temat Pisma. Wtedy też prześladowanie ogarnęło i Orygenesa, a wydaje się, że do tej pory miał spokój. Uciekał z domu do domu i krył się. Nie przestawał jednak być katechetą, choć coraz trudniej było mu pogodzić te obowiązki z uczeniem gramatyki. Z czasem zrezygnował więc z tego, poświęcając się katechezie przy kościele katedralnym. Nie była to jeszcze żadna specjalna szkoła, tylko kurs dla katechumenów, taki sam, jak ten, który wszyscy biskupi byli zobowiązani urządzać u siebie, choć nauczyciel był nader znamienity. Postanowił też sam douczyć się filozofii i zapisał się do szkoły Ammoniosa Sakkasa, głównego inspiratora późniejszego neoplatonizmu. Euzebiusz pisze:

> Euzebiusz z Cezarei, HE VI, 15: Orygenes widział, że sił mu nie starczy na głębsze studium teologii, na badanie i wykład Pisma Świętego, a oprócz tego na katechizowanie tych, co się do niego garnęli i odetchnąć mu nie pozwalali. Nieprzerwanym szeregiem jedni po drugich, od rana do wieczora przesuwali się przez szkołę jego. Tedy tłumy te podzielił, a spośród swych uczniów wybrał Heraklasa, męża z teologią obytego, o gruntownym skądinąd wykształceniu i zaznajomionego z filozofią, wziął go sobie jako pomocnika w katechizowaniu i powierzył mu prowadzenie tych, którzy pierwsze nauk początki pobierali, sam zaś dla siebie zachował kształcenie uczniów dalej posuniętych (tłum. A. Lisiecki).

Był to rok mniej więcej 215. Orygenes zrezygnował z przygotowywania katechumenów do chrztu, zatroszczył się jednak o następcę; zaznaczyć wypada że również Heraklas był adeptem szkół filozoficznych i nosił płaszcz filozofa nawet wtedy, gdy został biskupem po śmierci Demetriosa. Ta szkoła prowadzona przez Orygenesa, która wyewoluowała z kursu katechetycznego, stała się tak sławna, że historyk Euzebiusz, w prawie 100 lat później, wyobraził sobie, iż była instytucją oficjalną kościoła aleksandryjskiego, a skłonny do przyczynowego myślenia wyprowadził mitycznie jej instytucjonalny początek od samego Pantajnosa.

Szkoła funkcjonowała w ten sposób do roku 231. Orygenes, wolny od „obowiązkowych" zajęć z katechumenami wiele podróżował, między innymi do Cezarei Palestyńskiej. Gdy w 231 roku biskup Demetrios zmienił sto-

sunek do Orygenesa, a nawet zwołał synod w celu oskarżenia go o herezję – wszystko to wiemy od Euzebiusza – ten przeniósł się do Cezarei i według wszelkiego prawdopodobieństwa założył tam taką samą szkołę, jaką miał w Aleksandrii. Tam zaś prawdopodobnie wszystko wróciło do ulubionej przez wielu hierarchów normy, to znaczy pozostał kościelny kurs katechetyczny, a dywagacje na wyższym poziomie na powrót stały się prywatną sprawą uczonych hobbystów. Najwybitniejszymi w następnych latach byli Dionizy zwany Wielkim lub Aleksandryjskim († 264 r.), wcześniej uczeń Orygenesa, który bardzo wiele przejął z jego filozofii oraz Didym Ślepy (ok. 310-398), również kontynuator myśli Orygenesa.

A ten w Cezarei uczył swoich uczniów najpierw logiki i dialektyki, następnie fizyki, matematyki, astronomii. Na końcu kursu „filozoficznego" była etyka i metafizyka w oparciu o wszystkich filozofów z wyjątkiem tych, którzy przeczyli opatrzności Bożej, czyli przede wszystkim epikurejczyków. Zwieńczeniem nauki było wyjaśnianie Pisma. Według Grzegorza Cudotwórcy, który uczył się u Orygenesa razem z bratem, tak uzasadniał on swój program:

> Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesa* 79nn: (...) mówił, że bez filozofii nie można należycie okazywać czci Panu wszechrzeczy, a tym darem wśród wszystkich istot ziemskich został obdarzony jedynie człowiek, i to zarówno wykształcony, jak prosty, byleby tylko nie stracił zdrowych zmysłów. Wygłaszając wiele tego rodzaju przemówień, tak nas w końcu nimi oczarował, że nie wiedzieć jak, niby pod wpływem jakiejś boskiej mocy, postanowiłem pozostać przy nim. A do tego jeszcze ukłuł nas trudnym do usunięcia, ostrym i głęboko przenikającym żądłem przyjaźni, uprzejmości, życzliwości i dobroci; ujawniło się ono w jego sposobie przemawiania, kiedy z nami przebywał i kiedy się do nas zwracał (tłum. S. Kalinkowski).

Po śmierci Orygenesa w 253 roku prawdopodobnie szkoła przestała istnieć. Pozostała po nim jednak biblioteka, którą w kilkadziesiąt lat później porządkowali i przepisywali teksty z papirusu na pergamin Pamfil i jego uczeń Euzebiusz z Cezarei. Została ona zniszczona przez Arabów w 638 roku. Dla uczciwości podajmy, że zdaniem niektórych, Orygenes w Cezarei nie miał żadnej szkoły, jedynie dwóch uczniów zupełnie „prywatnych": Grzegorza zwanego Cudotwórcą i jego brata. Byłaby to zatem zupełnie malutka szkółka, aż dziw, że takiego mistrza nikt więcej nie chciałby wykorzystać.

II.6.6. „Szkoła" antiocheńska [20]

→ Czasy Ojców Apostolskich [1]

Antiochia była miastem coraz bardziej się rozwijającym od początku III wieku. Konkurowała z innymi, zwłaszcza z Aleksandrią, na różnych polach, okazać się też to miało prawdą na polu teologii. To tam właśnie po raz pierwszy wyznawcy Chrystusa zostali nazwani chrześcijanami, bywał tam Piotr, Paweł i Barnaba, szczycono się biskupem Ignacym, który przeszedł do historii jako „Antiocheński".

Tam też dochodziło do konfrontacji między judeochrześcijanami, a wiernymi pochodzącymi z innych narodów, czyli ETNOCHRZEŚCIJANAMI (*etne* po grecku znaczy „naród"). Choć nie była aż takim tyglem kultur i religii jak Aleksandria, także tam ścierały się różne tendencje. Znakiem znaczenia judeochrześcijan w tej wspólnocie może być choćby *Wniebowzięcie Izajasza* z chrystologią przedstawiającą Syna Bożego jako anioła. Tam też pojawia się jeden z pierwszych gnostyków, Saturninus, o którym pisał Ireneusz, głoszący, że Chrystus przyszedł, by „zniszczyć Boga Żydów" (AdvHaer I, 24, 1-2). Miasto to miało również swoich wielkich mistrzów. Jednym z pierwszych był Teofil z Antiochii, o którym wspominałem przy okazji apologetów. Był on ponoć szóstym biskupem tego miasta, nie tyle wykładał więc w szkole ile na ambonie. To samo można powiedzieć o biskupie Pawle z Samosaty. Nauczycielem w ścisłym sensie zdaje się być w Antiochii dopiero Lucjan, kapłan i męczennik z 312 roku.

→ Kryzys ariański [32]

Trudno ustalić, czego Lucjan uczył. W pewien sposób poglądy kollucjonistów zdają się nawiązywać do Pawła z Samosaty: negują wieczność Syna Bożego jako odrębnej hipostazy (Mądrości), w Chrystusie podkreślają jego człowieczeństwo na niekorzyść bóstwa.

→ „Antiocheńskie" wątpliwości Pawła z Samosaty [31]

Z istnienia szkoły Lucjana nie można wnosić, że byłaby w Antiochii jakaś instytucja naukowa ze zmieniającymi się po kolei nauczycielami. Jeśli więc mówimy o „szkole", to raczej w sensie mentalności i metody, jak wcześniej w Aleksandrii.

Po soborze w 381 roku Antiochia zyskała na znaczeniu wobec Aleksandrii w Kościele, a równocześnie dalej rosło jej znaczenie administracyjne. W całej Azji Mniejszej zresztą już od początku IV wieku istniała opozycja kulturalna i polityczna w stosunku do Aleksandrii, opozycja, która objęła także teologię i egzegezę. Alegorie wydawały się zbyt oderwane od tekstu,

zarzucano stosującym je egzegetom, że uciekają się do nich dla wyjaśnienia tekstów zbyt trudnych, gdy nie potrafią inaczej, bywało to arbitralne, lub przynajmniej istniało podejrzenie dowolności. Poza tym wzrosło zainteresowanie tekstami Biblii jako źródłem dla badań historycznych, a nie tylko teologicznych, zwłaszcza chrystologicznych. Zwracano też większą uwagę na krytykę tekstu i użyte słowa; co prawda zajmował się tym już Orygenes, najsłynniejszy alegorysta, wielu jednak po nim nie pogłębiało tego zanadto i prezentowało wyjaśnienia alegoryczne Pisma w sposób oderwany od tekstu – tak przynajmniej przy tej zmieniającej się mentalności uważano w Azji. W IV wieku nie było trzeba już tak bardzo podkreślać jedności Starego i Nowego Testamentu, gdyż problem gnozy przestał być już odczuwalny tak mocno jak dawniej – choć działali manichejczycy o podobnych poglądach, ich wpływy były większe na Zachodzie niż na Wschodzie – natomiast rosło zainteresowanie Pawłem, rodzące tendencje przeciwstawiania sobie Starego i Nowego Testamentu. Stąd też w odniesieniu do Chrystusa ważniejsze od roli pośrednika w stwarzaniu, było podkreślanie zbawienia.

Przestaje więc mieć sens chrystologiczne odczytywanie Starego Testamentu z użyciem alegorii; robi się to, ale już coraz rzadziej; podobną tendencję można zobaczyć już u Euzebiusza z Cezarei. Teolodzy azjatyccy, jakby idąc za ogólną modą, coraz bardziej też starają się podkreślać własną odrębność w stosunku do innych teologii. Tak później Nestoriusz nie będzie lubił tradycyjnego *Theotókos*, a Jan Chryzostom uzna za śmieszne mówienie o zstąpieniu Chrystusa do piekieł (PG 57, 416n).

Wydaje się, że miał swoją szkołę w Antiochii Diodor z Tarsu (330-393), który miał wśród uczniów Teodora z Mopsuestii (ok. 350-428) i Jana Chryzostoma. Już za życia słynął z erudycji i obrony ortodoksyjności. Około 378 roku został biskupem z Tarsu, a za najwybitniejszego mistrza w Antiochii uchodzić zaczął Teodor. Ich twórczość jest przede wszystkim egzegetyczna i chrystologiczna, niniejszym odsyłam więc do odpowiednich rozdziałów.

→ Egzegeza antiocheńska [24]

Bibliografia

J. Czuj, *Szkoła Orygenesa*, AK 42 (1950), t. 53, 114-129.

F. Drączkowski, *Dowartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej*, Studia Pelplińskie 6 (1975), 177-199.

A. S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, tłum. zbiorowe, część II: „Antiochia i Jakobici", Pax 1978, 147nn.

J. Naumowicz, *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w Bibliotece Focjusza*, PAN Warszawa 1995.

W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, Homini 1997.

Na temat Orygenesa w Cezarei por. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa Pochwalna na cześć Orygenesa*, tłum. S. Kalinkowski, ŹMT 11 (1998).

Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Polihymnia 1998.

III. WYKŁAD WIARY

III.1. Znaczenie Pisma [21]

Tradycja żydowska

Rozpocznijmy od stwierdzenia oczywistego: Żydzi czasów Pana Jezusa uważali Prawo i Proroków za natchnione przez Boga i każde słowo w pismach tych zawarte nabierało przez to szczególnego znaczenia. Nie było w Palestynie ustalonego i zamkniętego kanonu Pisma Świętego, nie przeszkadzało to jednak w poważnym traktowaniu Pisma. Całe życie religijne było zorganizowane i uporządkowane, jego centrum stanowiła Jerozolima ze Świątynią, arcykapłanem i kultem, w innych ośrodkach Żydzi zbierali się na lekturze Pisma i na modlitwie i z tego „zbierania się" ukształtowała się synagoga; *synagoge* to po grecku zebranie.

Istniały bardziej lub mniej sławne szkoły interpretacji Pisma. Szczególnie znane były te prowadzone przez Hillela i Gamaliela, u którego – nawiasem mówiąc – uczył się Szaweł z Tarsu. Interpretacja Pisma, jaką stosował Jezus, nawiązywała do tradycji innych rabinów. W wielu punktach dawał on wyjaśnienia zaskakujące i oryginalne, jak na przykład w sprawie rozwodów i powtórnego małżeństwa w Ewangelii Mateusza (19, 1nn), zasadniczo jednak znajdowały one zrozumienie, a czasem i budziły podziw.

W czasie oblężenia Jerozolimy przez Rzymian w 70 roku, niektórzy uczeni w Piśmie z rabinem Johananem ben Zakkai stwierdzili, że w takich warunkach nie da się pracować, przenieśli się więc za zgodą Rzymian do Jamni (jakieś 50 kilometrów od Jerozolimy, blisko morza) i założyli tam centrum studiów, które stało się religijną stolicą judaizmu. Tam też znalazł nową siedzibę Sanhedryn.

→ Teologia małżeństwa [10]

Po upadku Jerozolimy i zburzeniu Świątyni uwaga rabinów skupiła się jeszcze bardziej na Piśmie. Dyskutowano kwestię natchnienia poszczególnych ksiąg, ale przede wszystkim spisywano interpretacje wielkich rabinów. Nie miały one oczywiście rangi samego Pisma, czyli Tory Pisanej, ale jako Tora Ustna (choć zapisana), stały się zasadą hermeneutyczną w czytaniu Pisma. Z tych dysput i komentarzy ukształtował się Talmud.

Chrystus „zasadą hermeneutyczną"

W tym samym czasie chrześcijanie żydowskiego pochodzenia zaczynali spisywać słowa i czyny Jezusa Chrystusa. Powstawały ewangelie, apostołowie pisali listy, które bywały czytane nie tylko przez ich właściwych adresatów, ale i przekazywane w odpisach innym wspólnotom. I podobnie jak uczeni z Jamni i ich uczniowie czytali Pismo w świetle słów sławnych rabinów, chrześcijanie odczytywali je przez pryzmat słów i czynów Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza w świetle Jego śmierci i zmartwychwstania; stało się to wręcz obowiązkową chrześcijańską zasadą hermeneutyczną. Przykładem na to może być interpretacja biblijnego opisu składania ofiary z Izaaka przez Abrahama. Komentując zdanie: „Wziął Abraham drewno na całopalenie, włożył na Izaaka, syna swego, wziął w swą dłoń ogień i nóż i poszli obaj razem" (Rdz 22, 6), w midraszu Bereszit Rabbah zapisano:

> 56, 3: (...) Jak ktoś, kto dźwiga swój krzyż na swoich barkach. Wziął w swą dłoń ogień i nóż. Rabbi Chanina rzekł: Dlaczego nóż został nazwany *ma'achelet*? Ponieważ dzięki niemu pokarm staje się koszerny. Rabini nauczają: Jakikolwiek pokarm spożywają Izraelici na tym świecie, czynią to dzięki zasłudze owego noża (tłum. K. Bardski).

Biskup Ambroży zaś powie:

> *O Abrahamie* 72: Żertwa spełnia świętą posługę i zapowiada rzeczy przyszłe. Zanim dokona się najświętsza ofiara, również święta żertwa będzie dźwigać ciężar. Izaak niósł drewno. Chrystus będzie dźwigał belkę krzyża. Abraham towarzyszy synowi, Ojciec Chrystusowi. Izaak nie jest sam, ani Jezus nie jest sam, mówi bowiem: „Pozostawicie mnie samego, lecz nie jestem sam, gdyż Ojciec mój jest ze mną" (J 16, 32) (tłum. K. Bardski).

Szczególnie jest to widoczne w chrystologicznej interpretacji teofanii starotestamentalnych. Najklasyczniejszym tego przykładem jest Justyn i jego *Dialog z Żydem Tryfonem*. Czasem prowadziło to jeszcze dalej. Tak zwany Pseudo-Barnaba interpretuje chrystologicznie nawet liczbę sług Abrahama,

to jest 318: tylu ludzi zabrał z sobą Abraham na wyprawę przeciwko królowi Kedorlaomerowi, by odbić swego brata Lota. Po bitwie spotkali Melchizedeka, króla Szalemu i kapłana Boga Najwyższego (Rdz 14, 13nn). Pseudo-Barnaba łączy ten fragment – prawdopodobnie przez pomyłkę, cytując z pamięci – z Rdz 17, 23-27, gdzie mowa jest o obrzezaniu przez Abrahama wszystkich mężczyzn z jego domu. W alfabecie greckim nie było cyfr, zapisywano je więc kolejnymi literami:

→ Czasy Ojców Apostolskich [1]

Ps-Barnaba (ok. 130)

> Ps-Barnaba 9, 7-9: Abraham, który pierwszy wprowadził obrzezanie, uczynił to widząc w duchu Jezusa, gdyż otrzymał wyjaśnienie znaczenia trzech liter. Pismo Święte mówi bowiem: „Abraham obrzezał ze swego domu mężczyzn osiemnastu i trzystu" (por. Rdz 17, 23-27; 14, 44). Jakąż to tajemnicę dano mu poznać? Zauważcie, że najpierw mowa jest o osiemnastu, a dopiero po przerwie o trzystu. Osiemnaście to dziesięć – I – i osiem – H – a IH to Jezus (iota i eta – pierwsze litery imienia Jezus po grecku). Ponieważ zaś krzyż, mający kształt litery T, jest źródłem łaski, dodano jeszcze trzysta. Na Jezusa wskazują dwie litery, na krzyż jedna. Wie to dobrze ten, kto złożył w naszych sercach dar swojej nauki. Nikt nie usłyszał ode mnie głębszego wyjaśnienia. Wiem jednak, że nań zasługujecie (tłum. Anna Świderkówna).

Jak widać, autor jest wyraźnie dumny ze swego wyjaśnienia.

Widać w tym realizację zasady, którą można by zapisać wręcz sylogistycznie:

1) Pismo Święte jest Słowem Bożym zapisanym;
2) Jezus Chrystus jest Słowem Bożym wcielonym;

Wniosek: całe Pismo mówi o Chrystusie.

Taką egzegezę, szukającą znaków obecności Chrystusa w Piśmie, nazywamy typologiczną.

III.1.1. Egzegeza alegoryczna [22]

Również etnochrześcijanie, przede wszystkim wykształceni w szkołach greckich, mieli swoje sposoby interpretacji tekstów. W greckich szkołach, w których podstawą wykształcenia były mity Homera, uczono alegorycznej interpretacji tych tekstów. Zakładano, że Homer pisząc swoje mity, ce-

lowo zawarł w nich jakiś głębszy sens i to jest pierwsze znaczenie słowa *alegorein*. W drugim sensie *alegorein* to takie czytanie tekstu, by ten ukty-ty przez autora głębszy sens odnaleźć. Jest to podobne poniekąd do wyjaśnień typologicznych, jak w przytoczonym powyżej fragmencie z Ps-Barnaby, wielcy alegoryści potrafili jednak nakładać na siebie całe serie różnych wyjaśnień. Wychodzili bowiem z założenia, że nieskończona wielkość Autora Pisma, to jest Ducha Świętego, owocuje nieskończoną głębią sensu. Nigdy zatem nie da się go wyczerpać.

Najsłynniejszym chrześcijańskim egzegetą – alegorystą był Orygenes. Poświęćmy trochę uwagi założeniom egzegetycznym, jakie wyłożył w IV księdze swego dzieła *O Zasadach*. Otóż zakładał on, że całe Pismo jest niewątpliwie potrzebne i pożyteczne dla chrześcijan. Jeśli tego nie widać w warstwie słownej tekstu, to trzeba tego pożytku szukać w sensie duchowym Pisma. W nawiązaniu do pawłowego antropologicznego rozróżnienia na ducha, duszę i ciało w człowieku, Orygenes pisze o Piśmie:

Orygenes (253)

O Zasadach IV, 2, 4: Potrójnie więc należy zapisywać w swej duszy myśli pism bożych, aby człowiek prosty czerpał zbudowanie jak gdyby z ciała Pisma, bo tak nazywamy zwyczajne rozumienie, aby ten, kto poczynił pewne postępy, budował się z jego duszy, i aby człowiek doskonały (...) czerpał zbudowanie z prawa duchowego, które zawiera cień przyszłych dóbr. Jak więc człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, tak samo i Pismo udzielone przez Boga dla zbawienia ludzi (tłum. S. Kalinkowski).

Jako że Chrystus był uważany za zwieńczenie całego Objawienia, za wypełnienie go, On też jest właściwym „bohaterem" jednakowo Starego jak i Nowego Testamentu. Aby odkryć w Piśmie Chrystusa i Jego prawdy, w pewnych wypadkach wskazywano, że niektóre fragmenty wręcz nie mają sensu dosłownego, ale tylko duchowy; Orygenes daje przykład przepisów szabatowych, które według niego nie mają sensu, ale także takich sformułowań ewangelicznych, jak „w drodze nikogo nie pozdrawiajcie" (Łk 10, 14), czy o wyłupieniu prawego oka, jeśli stałoby się przyczyną zgorszenia (Mt 18, 9). Zachodzi tu jego zdaniem *defectus litterae*, to znaczy ułomność sensu dosłownego i dlatego takie sformułowania mają znaczenie jedynie duchowe, które trzeba starać się odkryć.

W celu zbliżenia się do nieskończonego sensu Pisma, Orygenes rozpoczyna zwykle od dokładnej analizy tekstu: imion, nazw lub etymologii. Tak na przykład w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* XIII, 33-34, starając się zrozumieć zdanie Jezusa: „Ja mam do jedzenia pokarm, którego wy nie znacie"

(J 4, 32), przywołuje inne wzmianki ze Starego, a zwłaszcza z Nowego Testamentu o posiłkach i pokarmach, porównuje je z sobą i wnioskuje:

> JKom XIII, 34, 225: W miarę tedy, jak się udoskonalamy, jemy doskonalsze i obfitsze posiłki, a może dojdziemy aż do tego, iż będziemy spożywać pokarm Syna Bożego, pokarm, którego teraz nie znają uczniowie (tłum. S. Kalinkowski).

W poprzednio cytowanym tekście widzieliśmy, że prawo duchowe, czy też duchowy sens Pisma, dostępny dla doskonałych, jest jedynie cieniem boskiej rzeczywistości. Jest to prawdopodobnie reminiscencja platońskiej teorii o rzeczywistym istnieniu duchowych i odwiecznych idei, których świat materialny jest jedynie odbiciem i cieniem. W zastosowaniu do Pisma służy jednak Orygenesowi do podkreślenia nieskończoności boskiego sensu i głębi Pisma, do którego to sensu można się zbliżać, ale nigdy nie da się go osiągnąć w pełni. Jest on bowiem tak nieskończony jak sam Bóg. Każe to Orygenesowi być niezwykle pokornym w wyjaśnieniu Pisma, nie pozwala upierać się przy jakimkolwiek własnym zdaniu, uważać jakieś rozwiązanie za ostateczne. Pozostaje więc otwarty na nowe i lepsze wyjaśnienia, świadomy własnych ograniczeń, używa trybu przypuszczającego, a ulubionymi wręcz sformułowaniami są: „wydaje mi się", „przypuszczam", „być może" i tym podobne. A o użytych w Piśmie symbolach, sformułowaniach czy opowieściach pisze:

> *O Zasadach* IV, 2, 2: Przedmiot tych symboli niezupełnie jest jasny nawet dla człowieka doświadczonego i bystrego, a to z powodu zbyt małych umiejętności, albo z powodu zbytniego pośpiechu w dociekaniach, ale i dlatego, że odkrycie tych problemów jest za trudne dla ludzi (tłum. S. Kalinkowski).

Hexapla

Mówiąc o egzegezie orygenesowej, trzeba wspomnieć o monumentalnym „wydaniu" Pisma jakie sporządził na swój użytek. Chodzi o tak zwaną *Hexaplę*, czyli tekst w sześciu kolumnach. Niestety dzieło to, sporządzone w jednym egzemplarzu, zginęło bezpowrotnie, a do naszych czasów dotrwały jedynie skromne fragmenty zachowane w cytowaniach u innych autorów. Na ich podstawie oraz w oparciu o relację Euzebiusza z Cezarei możemy się domyślać, że w pierwszej kolumnie był tekst hebrajski, w drugiej grecka transkrypcja hebrajskiego, a potem cztery tłumaczenia greckie: Akwili, Symmacha, Teodocjona oraz *Septuaginta*. Trzy pierwsze tłumaczenia zo-

stały dokonane przez Żydów, jakby w opozycji do *Septuaginty*, którą chrześcijanie przejęli na swój użytek. Orygenes porównywał istniejące tłumaczenia, uzupełniał notkami na marginesie, zaznaczał różnice między rękopisami. Przekonany o nieskończenie głębokim sensie Pisma, uważał, że każdy tłumacz inny aspekt jego treści uwypuklił. Jego praca redakcyjna nad ustaleniem tekstu *Septuaginty,* ostatniej kolumny *Hexapli*, okazała się bardzo znacząca i obecnie mniej więcej połowa zachowanych na świecie rękopisów Biblii greckiej zależy od tej redakcji.

III.1.2. Typologia Hilarego z Poitiers [23]

Hilary z Poitiers (367)

Niewątpliwy wpływ wywarł Orygenes na egzegezę Hilarego z Poitiers, który w czasie swego zesłania zapoznał się z komentarzami Orygenesa i z jego egzegezą alegoryczną. Wiele z niej przejął, stąd zasady egzegetyczne, jakie można z jego pism wyciągnąć, kontynuują w znacznej mierze tradycję aleksandryjską. Tekst Pisma można więc jego zdaniem rozumieć na płaszczyźnie dosłownej oraz duchowej; odnosi się to do Starego i do Nowego Testamentu. Sens duchowy nie znosi pierwszego, choć czasem w tekście występuje *defectus litterae*, to znaczy niemożliwość rozumienia tekstu dosłownie z racji ewidentnej absurdalności lub nieużyteczności z chrześcijańskiego punktu widzenia (por. Orygenes, *O zasadach* IV). Duchowe znaczenie zawsze jest ważniejsze. Tak na przykład, gdy Jezus wraz z uczniami ucieka przed tłumami, wsiadając do łodzi, ma to znaczenie symboliczne (choć rzeczywiście miało to miejsce) i znaczy, że w Kościele (= w łodzi) Chrystus towarzyszy wybranym. Znaczenie duchowe mają bowiem nie tylko słowa, ale i wydarzenia. W tekście biblijnym można oddzielić *gesta* (to, co się stało) i *gerenda* (to, co ma się stać). Komentując Ps 62, 4 pisze: „Nauka proroków polega na ukazywaniu tego, co ma się stać poprzez to, co się dzieje". Dlatego fakty zaistaniałe w przeszłości, jeśli są zapisane w Biblii, oznaczają przyszłą rzeczywistość.

→ Obrona wiary [4]

Podobnie jak pisali już Apologeci w II wieku, także według Hilarego w teofaniach Starego Testamentu ukazuje się zawsze Chrystus jako anioł i Bóg. Ten tradycyjny sposób interpretacji jest wart podkreślenia, gdyż w czasach Hilarego zmieniło się już nastawienie egzegetów, coraz bardziej skłonnych do czysto historycznych interpretacji Starego Testamentu. Ostatnim z jego dzieł, napisanym po wygnaniu i zapoznaniu się z pismami Orygenesa, jest

De mysteriis będące reakcją na zanik interpretacji chrystocentrycznej wśród literalistów „azjatyckich". Przedstawia w nim egzegezę typologiczną – przede wszystkim chrystocentryczną – Starego Testamentu, tłumaczy Pismo przez całe Pismo, odwołuje się do symbolicznych etymologii. Stosuje w tej książce pojęcia *typos* i *antytypos*. Typem dla niego jest to, co i dla św. Pawła, na przykład w Rz 5, 14, Adam jest typem Chrystusa. Nazywa to *imago, species, figuratio, prefiguratio, sacramentum* (cf. np. *De Misteriis* II, 5). Adam jest jednak typem Chrystusa tylko dlatego, że równocześnie jest antytypem, przykładem i zapowiedzią (*exemplum*). Znaczy to, że coś w Starym Testamencie jest typem rzeczywistości Chrystusa i Kościoła, ponieważ równocześnie jest antytypem lub przykładem doskonałej prawdy, którą przedstawia Chrystus i Kościół: „Cierpienie proroka Dawida jest przykładem cierpienia Boga i Pana naszego" – jak pisał w komentarzu do Ps 53 (54), 4. Chrystus i Kościół są więc logicznie uprzedni do ich przykładów w Starym Testamencie. Jest to w części podobne do teorii Ireneusza, według której Chrystus wcielony i zmartwychwstały jest uprzedni w stosunku do Adama, który został stworzony na Jego obraz. Dobrze widać to w następującym fragmencie:

> *De Mysteriis* I, 32: Wspaniałość polega na tym, że w tym, co się wydarzyło w czasach patriarchów, tak się wszystko działo, jak później dokonało się w Panu, w niczym się nie różniąc ani co do miejsca, ani co do czasu, ani co do powodów. W Nim bowiem uprzednie wyobrażenie (*imitatio*) zyskuje postać absolutnej prawdy, przedstawiając się jako obraz postaci tego, którego jest naśladownictwem.

Egzegeza alegoryczna, hołubiona w Aleksandrii, była na cenzurowanym w Antiochii, między innymi dlatego, że w Antiochii były niemile widziane wszelkie „aleksandryzmy". Była tam inna tradycja, a w IV wieku mamy tam już do czynienia z poważną „szkołą" egzegetyczną.

III.1.3. Egzegeza antiocheńska [24]

Diodor z Tarsu (393)

Diodor z Tarsu, jej pierwszy wielki nauczyciel, we wprowadzeniu do *Komentarza do Psalmów* wyjaśnia zasady egzegezy. W odmienny niż znany w Aleksandrii sposób definiuje podstawowe pojęcia związane z wyjaśnianiem Pisma. Alegorią nazywa grecki sposób wyjaśniania mitów, polegający – jego zdaniem – na nadawaniu im innego znaczenia niż mają w rzeczy-

wistości, znosząc w ten sposób ich sens historyczny i dosłowny. W zastosowaniu do Pisma Świętego prowadzi ona zatem do zmiany jego sensu, nie jest więc właściwa.

Nie znaczy to, iżby wszystko należało interpretować tylko i wyłącznie dosłownie. Istnieje bowiem *theoria*, czyli kontemplacja, lub poznanie duchowe – jak mówili Aleksandryjczycy. Znajdujemy ją u św. Pawła, kiedy ten na przykład w Ga 4, 24 nie neguje historyczności Hagar i Sary, ale nadaje im nowe znaczenie (obecnie nazywa się to typologią). Zgodnie z tym, Kain i Abel mogą w duchowym sensie oznaczać Synagogę i Kościół, gdyż obaj naprawdę istnieli. Nie wchodzi więc w rachubę szukanie w Piśmie tego, czego nie ma, ale po prostu duchowa interpretacja tego, co jest.

Występuje też w Piśmie tropologia, to jest mówienie przenośne, figuratywne; na przykład Izajasz mówi o Izraelu jako o winnicy. Byłoby to alegorią, ale – jak widzieliśmy wyżej – Diodor rozumiał przez tę metodę tylko interpretację negującą sens literalny, wolał więc użyć innego określenia.

Diodor widział także w Piśmie przykłady rzeczy ukrywających w sobie coś głębszego. Nazywa to *ainigmata*, rzeczy ukryte. Na przykład wąż w raju nie był diabłem zwanym wężem, ale prawdziwym wężem, przez którego działał szatan.

Takie ustalenie terminów nie pokrywało się z zasadami alegorystów wyłożonymi przez Orygenesa i zawęziło zdecydowanie pojęcie alegorii. Doprowadziło też do zdyskredytowania terminu „alegoria" i używania go tylko w znaczeniu negatywnym.

Wprowadzając w życie powyższe rozróżnienia, Diodor tworzył komentarze różniące się od dotychczasowych. Na przykład, wbrew tradycji, wyjaśniając Psalmy deklaruje błędność ich tytułów i pozbawia je jakiegokolwiek znaczenia teologicznego; w przeciwieństwie do Orygenesa czy Grzegorza z Nyssy, który napisał nawet chrystologiczny komentarz do samych tytułów Psalmów. Wszystkie Psalmy uważa za Dawidowe, nawet te, które wprost nawiązują do faktów późniejszych, na przykład do niewoli babilońskiej; wyjaśnia to na zasadzie proroctwa. Stąd, szukając tego, co jest opisem historycznym, a co proroctwem porównuje Psalmy z opisami historycznymi innych ksiąg Starego Testamentu. W analizie tekstu sporo uwagi poświęca filologii: porównuje różne tłumaczenia, z odwoływaniem się do hebrajskiego.

Te zasady egzegetyczne utworzyły szkołę i według nich – choć bez niewolniczej działalności – pisali swe komentarze jego uczniowie.

Dosłowność

Teodor z Mopsuestii (428)

Jednym z uczniów Diodora był Teodor z Mopsuestii. W swych interpretacjach Starego Testamentu praktycznie doszedł do całkowitego pominięcia Chrystusa. W komentarzu do Księgi Jonasza we wstępie pisze, że można całość tej księgi wyjaśniać chrystologicznie (bo sam Chrystus się odniósł do niej mówiąc o „znaku Jonasza"), ale w samym wyjaśnieniu Księgi już tego nie zrobił. W epifaniach starotestamentalnych nie uznaje obecności preegzystującego Chrystusa – co było powszechne w II i III wieku – ale anioły. Także Pieśń nad pieśniami tłumaczy czysto dosłownie, jako pieśń miłosną Salomona, być może ułożoną dla córki Faraona, i wątpi wręcz w jej natchnienie.

Stare Przymierze – jego zdaniem – zakończyło się raz na zawsze; jest ono świadectwem radykalnego monoteizmu żydowskiego, o tyle różnego od chrześcijaństwa, ile politeizm. Stary Testament posiadał wartość przygotowawczą, wstępną w stosunku do chrześcijaństwa, i poza tym nie ma w nim czego szukać. O Mesjaszu mówią tylko proroctwa, ale nie jako o Bogu, lecz człowieku. Jest to rozróżnienie całkowicie obce tradycji aleksandryjskiej, gdzie Chrystusa zawsze pojmowano przede wszystkim jako Boga.

W *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana* porównuje jego Ewangelię z synoptykami pod względem chronologicznym i merytorycznym oraz zwraca uwagę na bóstwo Chrystusa, nie dość ewidentne u synoptyków. Symbolikę podejmuje tylko tam, gdzie jest ona oczywista (np. krew i woda z boku Jezusa), gdzie indziej ją opuszcza (np. studnia „jakubowa" w J 4).

→ Teologia rozdzielająca... [39]

Przyczyną tego radykalnego literalizmu, oprócz wymienionych na początku zasad egzegetycznych Diodora, mogło też być upodobanie do tak zwanej „chrystologii oddolnej", to znaczy rozważanie o Chrystusie, poczynając od Jego człowieczeństwa, a nie od bóstwa. W podejściu do Pisma skutkowało to zwracaniem większej uwagi na warstwę leksykalną niż na duchowy sens, a w interpretacjach podkreślaniem dokonań Chrystusa bardziej, niż ich zapowiedziami w Starym Testamencie; Chrystus rozpoczyna trzeci „moment" po pogaństwie i monoteizmie żydowskim. Stąd Nowy Testament Teodor komentuje szeroko, ku podkreśleniu bóstwa Chrystusa, a w Starym dostrzega tylko nieliczne zapowiedzi mesjańskie.

Jan Chryzostom (407)

Do tej samej szkoły należał również najsłynniejszy kaznodzieja Kościoła, Jan Chryzostom. Prawie

cała jego twórczość jest związana z Pismem Świętym i w znacznej mierze składa się z kazań. W wyjaśnieniach stara się być jak najbardziej dosłowny.

Stary Testament interesuje go jako opis dziejów przygotowujących przyjście Pana. Unika interpretacji chrystocentrycznych, wszędzie tam, gdzie nie jest to oczywiste, na przykład z powodu użycia danego tekstu w Nowym Testamencie. Chodzi mu o aspekt duszpasterski i moralny bardziej niż o historię, czy nawet teologię, stąd zwraca uwagę na Nowy Testament, a zwłaszcza na Dzieje Apostolskie (rzecz u Ojców dość rzadka) i na listy św. Pawła, którego przedstawia jako wzór doskonałości chrześcijańskiej i komentuje jego listy na sposób umoralniający.

Nieograniczone bogactwo Pisma Świętego nie dotyczy – jego zdaniem – sensu chrystologicznego, jak widzieliśmy na przykład u Orygenesa, ale moralnego; zawsze zależy mu na aplikacji tekstu do konkretnej sytuacji słuchaczy.

Teodoret z Cyru (ok. 460)

Inny jeszcze przedstawiciel tej tradycji, Teodoret z Cyru, starał się o wyważenie pomiędzy dosłownością właściwą swoim antiocheńskim poprzednikom a alegorycznością rozwiniętą w Aleksandrii. Sprawia to, że jego pisma egzegetyczne uważane były za najważniejsze i najpiękniejsze dokonania szkoły antiocheńskiej.

Zepchnięcie w cień egzegezy alegorycznej i zastąpienie jej prawie zupełnie dosłowną, zaowocowało innym jeszcze zjawiskiem. Otóż wcześniej chrześcijanie nie mieli specjalnie i masowo ciągot do synagogi i prawa żydowskiego, gdyż interpretowali je duchowo i to im wystarczało. Gdy jednak okazało się, że „prawdziwsza" jest egzegeza dosłowna, nie bardzo było wiadomo, co zrobić z przepisami rytualnymi, z nakazem świętowania szabatu, z obrzezaniem i całą resztą Prawa. Stąd też zaczęły się pojawiać tendencje judaizujące we wszelkich dziedzinach życia kościelnego. To, co obserwowaliśmy tylko w Syrii zaczęło, się upowszechniać: kult eucharystyczny upodobnił się do świątynnego, prezbiterzy i biskupi do kapłanów, miejsca spotkań do świątyń. Skłonność niektórych chrześcijan do zachowywania żydowskich przepisów i uczęszczanie do synagog w szczególny sposób miało miejsce w Antiochii, gdzie społeczność żydowska była bardzo liczna. Świadczą o tym *Mowy przeciwko Żydom i judaizantom* Jana Chryzostoma, w których Kaznodzieja stara się wykazać wyższość chrześcijańskich świąt i obyczajów, a wręcz „obrzydzić" swoim słuchaczom wszystko, co wiązało się z judaizmem.

→ Biskupi [12], Eucharystia [9], Natura Kościoła [5]

„Świadectwa”

Wśród pism Cypriana zachowało się jedno dziełko dość szczególne w formie. Są to zebrane w trzech księgach wypisy z Pisma Świętego na temat obietnic Bożych, które przeszły z Żydów na chrześcijan (ze ST), wielkości Chrystusa (większość proroctw ze ST) oraz na tematy moralne (ze ST i NT). Dziełka tego typu nazywano „Świadectwami” (*testimonia*) i były one bardzo w starożytności rozpowszechnione. Jaki był sens ich sporządzania, podaje sam Cyprian na początku III księgi:

Cyprian (258)

> *Świadectwa* III: Dla wiary i pobożności, jaką ku Panu Bogu żywisz, Najdroższy Synu, prosiłeś, bym dla Twego pouczenia wyjął z Pism świętych pewne rozdziały, odnoszące się do karności naszego zgromadzenia. Szukasz w boskim czytaniu skrzętnej zwięzłości, by umysł, oddany Bogu, nie męczył się wertowaniem wielu długich tomów, ale oświecony skrótem niebieskich przykazań, miał dla pomocy swej pamięci zbawienny i pożyteczny podręcznik (tłum. J. Czuj).

Prawdopodobnie dołączał się także motyw ekonomiczny, gdyż cała Biblia, do której przepisania trzeba było użyć setek zwojów papirusu lub też skór wyprawionych w pergamin, była bardzo droga. Na skrót zaś łatwiej można było sobie pozwolić. Istnienie tego typu zestawów fragmentów biblijnych na różne tematy pozwala też lepiej zrozumieć, dlaczego w pismach starożytnych niektóre cytaty występują zwykle razem w argumentacji jakiejś tezy; Ojcowie znali je razem właśnie z takich *świadectw*.

III.1.4. Duchowa egzegeza Augustyna [25]

Augustyn (430)

Na Zachodzie największą sławę egzegetyczną zyskał św. Augustyn – jak i zresztą w innych dziedzinach. W młodości – pod wpływem MANICHEJCZYKÓW – Augustyn krytykował Stary Testament za nieudaczność starego tłumaczenia łacińskiego i za antropomorfizmy. Dopiero Ambroży wskazał mu istnienie sensu duchowego (alegorycznego) Pisma. Sam też następnie zauważył, że są w nim fragmenty nadające się do interpretacji dosłownej, na przykład mówiące o zmartwychwstaniu Chrystusa, inne mają znaczenie równocześnie dosłowne i figuratywne, na przykład opisy historyczne, inne jeszcze posiadają tylko sens duchowy, jak proroctwa. Interpretacje więc mogą być różne, stąd ostatecznie najważniejsze jest kryterium miłości:

O nauce chrześcijańskiej 1, 40 (44): Tak tedy, skoro ktoś poznał, że „celem przykazania jest miłość, płynąca z czystego serca, dobrego sumienia i wiary nieobłudnej" (1 Tym 1, 5), ten dostosowując do tych trzech zrozumienie Pisma Świętego niechaj bez obawy przystępuje do badania jego ksiąg (tłum. J. Sulowski).

Potrzeba też znajomości greki i hebrajskiego, a także całej nauki i filozofii, jak widzieliśmy już wyżej. Przyjęcie możliwości interpretacji dosłownych i przenośnych może jednak powodować nieporozumienia i doprowadzić do pomieszania jednego z drugim. Tak stara się sprecyzować to zagadnienie:

O nauce chrześcijańskiej 3, 10 (14): Do zastrzeżenia, żebyśmy wyrażenia przenośnego, to znaczy metaforycznego, nie uznawali za powiedzenie dosłowne, należy dodać i to, byśmy nie chcieli wyrażenia użytego w znaczeniu dosłownym uznawać za przenośne. Wskażemy zatem na sposób rozeznania, czy dane wyrażenie jest dosłowne czy figuralne. Stwierdzamy zatem krótko. Wszystko to, co w słowie Bożym wzięte w znaczeniu dosłownym nie da odnieść się ani do czystości obyczajów, ani do prawd wiary, powinno być uznane za wyrażenie metaforyczne. Celem świętości obyczajów jest miłość Boga i bliźniego, natomiast celem prawdy wiary jest poznanie Boga i bliźniego (tłum. J. Sulowski).

Widzimy tutaj podobną zasadę, jaką widzieliśmy u Orygenesa i Hilarego z Poitiers: w tekście Pisma jest możliwy *defectus litterae*, to znaczy „ułomność" sensu dosłownego. Orygenes uciekał się w takich wypadkach do alegorii, Augustyn pisze o sensie metaforycznym. Oprócz tego może istnieć wiele różnych interpretacji tego samego tekstu. Jest to dopuszczalne, jeśli wszystkie służą wzrostowi miłości. Generalnie biorąc, interesuje Augustyna przede wszystkim interpretacja duchowa, pożyteczna dla życia chrześcijan.

Szczególne problemy egzegetyczne przedstawiała Księga Rodzaju, a zwłaszcza jej pierwsze trzy rozdziały. Manichejczycy interpretowali je dosłownie i wykpiwali ich mityczny język, wnioskując, że dzieło stworzenia nie jest godne Dobrego Boga. Augustyn napisał, a raczej rozpoczynał pisanie aż trzech różnych komentarzy do tej księgi (por. PSP 25), przerywał jednak, nie mogąc sobie poradzić z jej sensem dosłownym i alegorycznym. Z uwagi na trudności interpretacji, nigdy nie komentował tego tekstu na kazaniach. Nigdy też nie dokończył żadnego z tych komentarzy do Księgi Rodzaju.

Do najsłynniejszych komentarzy Augustyna należą *Objaśnienia Psalmów*. Pochodzą z lat 392-420 i w większości wygłaszane były w Kartagi-

nie; stąd pewnie też większa staranność w ich przygotowaniu. *Objaśnienia* te mają charakter pastoralny, duchowy i umoralniający, do czego Psalmy nadają się wprost, bez potrzeby alegoryzacji. Przyjmuje znaczenie historyczne sugerowane przez tytuły Psalmów, ale zdając sobie sprawę także z innych tradycji mówi, że tak *legat qui vult* – „niech czyta kto chce" (do Ps 59, 1); bardziej interesuje go odniesienie do Chrystusa, Kościoła i chrześcijan.

Choć komentarz do Psalmów jest największym z jego dzieł egzegetycznych, Augustyn zasadniczo Nowy Testament komentuje częściej niż Stary, także w celu pouczająco-moralnym. Pawła tłumaczy raczej dosłownie, bo sam tekst do tego się nadaje, Ewangelie zaś na dwóch poziomach. W *Homiliach do Ewangelii św. Jana* tak to uzasadnia:

> (98, 3): Poznawszy najpierw, że to, co słyszą wspólnie i duchowi, i cieleśni, każdy pojmuje według swej miary – ci jako dzieci, tamci jak dorośli; aby mlekiem byli karmieni, tamci zaś potrzebują stałego pożywienia – nie ma bynajmniej, jak się zdaje, wcale konieczności, aby przemilczeć tajemnice nauki i ukrywać je przed wierzącymi dziećmi, a mówić o nich tylko dorosłym, czyli bardziej do pojmowania uzdolnionym. A uważa się, że tak czynić należy, bo Apostoł powiedział: „Nie mogłem do was przemawiać jako do duchowych, ale jako do cielesnych" (1 Kor 3, 1) (tłum. W. Szołdrski).

Widzimy tu tę samą zasadę, jaką stosował Orygenes i inni alegoryści.

III.1.5. *Veritas hebraica* Hieronima [26]

Hieronim (420)

„Księciem egzegetów" nazwano św. Hieronima. Tłumaczenie Biblii, do czego zachęcił go papież Damazy, spowodowało zajęcie się przez niego egzegezą w sposób systematyczny. W początkowym okresie uległ fascynacji Orygenesem: chwalił go i tłumaczył na łacinę, opierał się na nim w swoich komentarzach; od niego uczył się krytycznego podejścia do Pisma. Ponadto interesował się filologią, tłumaczył Euzebiuszowe *Kroniki* i *Onomastikon*, korzystając z Orygenesowej *Hexapli* sporządził *Questiones ad Genesim* (wyjaśnienia poszczególnych trudniejszych kwestii).

W komentarzach pisanych przed KONTROWERSJĄ ORYGENIAŃSKĄ (ok. 393 r.) podaje zawsze najpierw tłumaczenie danego fragmentu tekstu z hebrajskiego, a następnie z *Septuaginty* (LXX). Także podaje dwa wyjaśnienia: dosłowne i historyczne, zgodnie z tekstem hebrajskim, oraz duchowe, w ślad za Orygenesem i przyznając się do tego. Gdy tekst hebrajski różnił się od

LXX, interpretował historycznie pierwszy, a chrystologicznie drugi. Nowością w jego komentarzach było mówienie o interpretacji żydowskiej (*veritas hebraica*) w sensie pozytywnym, podczas gdy do tej pory rozumiano ją powszechnie jako przeciwstawną chrześcijaństwu.

W 393 roku odżegnuje się od orygenizmu, zasadniczo krytykuje alegoryzację, choć nie unika jej radykalnie. Dalej też opiera się na komentarzach aleksandryjskich (Orygenesa lub Didyma Ślepego), choć już bez powoływania się na autorów. Zgodnie jednak z przedstawionym wyżej schematem, zawsze daje kilka różnych wyjaśnień, nawet jeśli się z jakimś nie zgadza.

W homiliach kierowanych do mnichów znacznie bardziej alegoryzuje dla umoralnienia i zbudowania, a i pewnie bez nadziei na zrozumienie kwestii filologicznych przez słuchaczy.

Najwięcej miejsca zajmują u niego komentarze do proroków. Korzysta w nich z interpretacji historycznej Euzebiusza z Cezarei i z duchowych wyjaśnień alegorystów.

Na temat tłumaczenia Pisma Świętego korespondował z Augustynem, który próbował przekonać go do przetłumaczenia greckiego tekstu LXX, który też powszechnie uważano za natchnione; cała ta korespondencja wydawana jest wśród listów Hieronima. Argumentował, że wtedy łatwiej byłoby odwołać się do tekstu w jakiejś kwestii spornej. Hebrajskiego zaś nikt prawie nie znał (por. na przykład List 104, 4). Hieronim nie zgodził się z nim i przetłumaczył z hebrajskiego, co niewątpliwie było nowocześniej, spowodowało jednak zaistnienie w Kościele dwóch KANONÓW BIBLIJNYCH. Opierając się bowiem jedynie na tekście hebrajskim jako miarodajnym, Hieronim wykluczył tak zwane Księgi Deuterokanoniczne, należące tylko do Biblii greckiej, a od początku przejęte przez Kościół i uznane za natchnione.

Po Hieronimie egzegeza Ojców poszła utartymi już szlakami.

BIBLIOGRAFIA

E. STANULA, *Chrystocentryzm duchowej interpretacji Pisma Świętego w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, STV 23 (1985), z. 2, 217-236.

A. PACIOREK, *Alegoria i teoria w egzegezie starożytnego Kościoła*, CT 67 (1997) n. 1, 57-78 (i inne artykuły tego autora).

Abraham – tajemnica ojcostwa. Tradycja Izraela i Kościoła wyjaśnia Rdz 22, 1-14, opr. K. BARDSKI, OŻ XVI (1999).

M. SIMONETTI, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. SKIBIŃSKI, MT 26, WAM 2000.

Artykuły o egzegezie patrystycznej w: VoxP 23 (2003) z. 44-45, 23-170.

III.2. Bóg Ojciec [27]

Ojciec wszechświata

Przekonanie, że Bóg jest Ojcem Jezusa Chrystusa i wszystkich wierzących towarzyszyło chrześcijanom od początku. Sprzyjała temu podstawowa modlitwa Ojcze nasz, liczne wypowiedzi Jezusa, „Abba – Ojcze" z listów św. Pawła. Od początku też Bóg Ojciec był utożsamiany z Bogiem Stwórcą nieba i ziemi. Bóg jako dawca wszelkiego istnienia i życia był tak pojmowany w sensie absolutnym. Chcę przez to powiedzieć, że Boże bycie Stwórcą i bycie Ojcem było traktowanie synonimicznie: Bóg był Ojcem wszystkiego i Stwórcą wszystkiego. Ten podwójny tytuł spotykamy w najstarszej literaturze: w Didache 1, 5, w *Liście* Klemensa Rzymskiego do Koryntian 19, 2, czy w *Adversus Haereses* Ireneusza z Lyonu, który pisze:

Ireneusz z Lyonu (200)

Adversus Haereses II, 1, 1: Jeden Bóg, jeden Pan, jeden Stwórca, jeden Ojciec, jeden który obejmuje wszystkie rzeczy i który z siebie samego daje im istnienie.

Filon Aleksandryjski (po 41)

Mówienie o Bogu jako Ojcu wszechświata przejęli Ojcowie prawdopodobnie od Platona (*Timaios* 28c) i używali powszechnie, począwszy już od Żyda, Filona Aleksandryjskiego. On już, starając się połączyć myśl biblijną z filozoficzną, pisze o Bogu, że jest On Ojcem, gdyż daje życie z siebie samego, a jest Stwórcą, gdyż tworzy świat z materii. Na samym pochodzeniu życia od Boga nie wyczerpuje się relacja ojcostwa: Bóg jest Ojcem, gdyż martwi się o swoje dzieci, dba o nie i jest gotowy do wychodzenia naprzeciw ich potrzebom. W komentarzu do słynnego snu Jakuba, któremu przyśniła się drabina z aniołami zstępującymi i wstępującymi pisze, że Bóg stworzył aniołów, by mogli być Jego posłańcami do ludzi, a również posłańcami ludzi do Niego (*De somnis* I, 141).

Chrześcijanie ozumieli coraz bardziej, że innego rodzaju Ojcostwo Boże orzeka się w stosunku do Jezusa Chrystusa, innego rodzaju w stosunku do stworzeń. Tak jednak można było mówić dopiero o czasie po narodzeniu się Jezusa z Maryi Panny. A wcześniej?

Na pierwszym etapie refleksji teologicznej na temat Ojca i Syna, wydaje się, jedynym „zajęciem" przyznawanym Synowi przed wcieleniem było pośrednictwo. Miało ono podwójny wymiar: pośrednictwo w stworzeniu i w objawianiu się Boga. O konieczności istnienia pośrednika będziemy jesz-

cze mieli okazję mówić. Na razie zaznaczmy tylko, że Ten, „przez którego wszystko się stało" (por. J 1, 3), był pojmowany jako zawierający w sobie wszystkie formy świata, wszelkie idee, według których miał być stworzony. Był On więc jakby duchową rzeczywistością ponad wszystkim. Uważano, że pierwsze zdanie Biblii, że „na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" odnosi się właśnie do Syna, jako pośrednika stworzenia, uczynionego na początku, jako duchowe „wszystko". Proszę zwrócić uwagę, że na początku nie widziano potrzeby, by rozważać istnienie Syna jako wieczne. Przywiązanie do koncepcji Syna jako pośrednika kazało myśleć, że musiał On istnieć przed stworzeniem czegokolwiek, niekoniecznie jednak wiecznie. Można więc było mówić, że Bóg jest Stwórcą Syna lub Ojcem Syna, a także że jest Ojcem świata albo jego Stwórcą. Justyn Męczennik tak pisał:

Justyn (167)

Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 61, 1: Otóż na początku, przed wszystkimi stworzeniami, Bóg zrodził z siebie samego jakąś Moc Rozumną, którą Duch Święty nazywa także Chwałą Pańską (Wj 16, 7), to znów Synem (Ps 2, 7), czasem Mądrością (Prz 8) albo Aniołem, czy też Panem i Słowem (Ps 32, 6; 106, 20), a wreszcie Ona sama zwie się Wodzem Naczelnym (Joz 5, 13-14), kiedy to w ludzkiej postaci objawiła się Jezusowi, synowi Nawego. Przysługują jej niewątpliwie wszystkie te imiona, bo stoi gotowa do usług rozporządzeń ojcowskich i z woli ojcowskiej się zrodziła (tłum. A. Lisiecki).

Ten Syn, jako Moc Boża stwarzająca świat stał się człowiekiem. Wtedy relacja Synostwo/Ojcostwo objawiła się w całej pełni; każdy człowiek, który chce stać się „bratem" Chrystusa, może zostać adoptowanym synem Bożym.

Tytuł „Ojciec" miał pierwszeństwo tam, gdzie chciano podkreślić dobroć lub miłosierdzie Boże. Tak na przykład pisał św. Justyn, że Bóg jest „Ojcem sprawiedliwości, mądrości i wszelkich cnót" (*Apologia* I, 6, 1), czy wcześniej jeszcze Klemens Rzymski:

Klemens Rzymski (ok. 100)

List do Koryntian 23, 1: Wszechmiłosierny i pełen dobroci Ojciec lituje się nad wszystkimi, którzy się Go boją, łaskawie i życzliwie udziela swoich łask wszystkim, którzy ze szczerym sercem przychodzą do Niego (tłum. Anna Świderkówna).

Mówienie o Bogu jako Stwórcy i Ojcu nie oznaczało jednak żadnego pomieszania. Dotyczyło stosunku Boga do świata i do jednorodzonego Syna Bożego, który to stosunek był pojmowany jak wzajemne odniesienie przyczyny do skutku. Do pomieszania doszło, gdy zaczęły się rozpowszechniać

poglądy monarchiańskie, utożsamiające nie tylko Stwórcę i Ojca, ale Ojca i Syna Bożego. Jednym z eksponentów takiego MONARCHIANIZMU był Prakseasz, z którym polemizował Tertulian. Upomina go takimi słowy:

Tertulian (220)

> *Przeciw Prakseaszowi* 29, 3: Bluźnicie nie tylko dlatego, że mówicie, iż Ojciec umarł, lecz jeszcze że został ukrzyżowany. Bowiem przekleństwo krzyża (według Prawa) przypada na Syna, gdyż Chrystus dla nas stał się przekleństwem (Gal 3, 13), nie Ojciec. Zmieniając Chrystusa w Ojca, bluźnicie Ojcu (tłum. ELWIRA BUSZEWICZ).

Takie niwelowanie odrębności Ojca i Syna, aż do głoszenia, że na krzyżu umarł Ojciec w postaci Syna, nazwano na Zachodzie PATRYPASJANIZMEM od łacińskiego *pater* i *passio*, ojciec i cierpienie.

Radykalne rozróżnienie między Bogiem Stwórcą a Bogiem Ojcem zostało wprowadzone przez gnostyków, począwszy od niejakiego Marcjona. Uważali oni, że kim innym jest dobry Ojciec Jezusa Chrystusa, a kim innym stwórca materialnego świata, Bóg Starego Testamentu. Oczywiście ten pierwszy miałby być nieskończenie wyższy od drugiego, sprawiedliwego co prawda, ale nie dobrego i kochającego. Rozróżnienie to niszczyło jedność historii zbawienia, dlatego też znalazło zdecydowany odpór u wielu kościelnych pisarzy. I tak Tertulian podkreślał jedność Ojca i Stwórcy, równocześnie oddzielając Go od Syna. A jako że pojmował on zrodzenie Syna jako zaistniałe na początku, nie wieczne, pisze wręcz, że Bóg jest zawsze Bogiem, ale nie zawsze Ojcem (*Przeciw Hermogenesowi*, PL 2, 200).

Wieczny Ojciec wiecznego Syna

Orygenes (253)

Najprecyzyjniejsze refleksje na ten temat zawdzięczamy Orygenesowi, któremu udało się – jako pierwszemu w Kościele – uzasadnić, że Bóg jest Ojcem odwiecznie i że inna jest relacja ojcostwa względem Syna, świata i Kościoła. Wychodzi on z założenia, że Bóg jest niezmienny, nie może więc ani zacząć być Ojcem, ani przestać nim być. Przyjmuje również, że Syn jest substancjalną Mądrością Bożą, a przecież Bóg nie może istnieć bez Mądrości. Tak więc pisze:

> *O zasadach* I, 2, 2: (...) wierzymy, że Bóg zawsze jest Ojcem swego jednorodzonego Syna, bez jakiegokolwiek początku: ani takiego, jaki da się określić w czasie, ani takiego, który można sobie wyobrazić wyłącznie rozumowo i, że tak powiem, zauważyć jedynie w umyśle i duszy (tłum. S. KALINKOWSKI).

Gdyby istniał jakiś czas, w którym Ojciec byłby bez Syna, nie mógłby trwać wiecznie w radości i nie dałoby się wyjaśnić, dlaczego miałby zwlekać ze zrodzeniem Syna, skoro Jego istnienie jest dobrem. Zrodzenie to oczywiście nie może być pojmowane na wzór rodzenia ludzkiego, lub też jakiegoś dzielenia substancji Bożej: Bóg jest Ojcem Syna jak intelekt jest „ojcem" aktów woli. Tak pisał na ten temat w komentarzu do Ewangelii św. Jana:

> JFr 108; por. Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesa* V [583]. Zatem jednorodzony Bóg, nasz Zbawca, jedyny przez Boga zrodzony, jest Synem z natury, a nie przez adopcję. A narodził się z samego umysłu Ojca, tak jak wola pochodzi z umysłu. Natura Boża bowiem, to znaczy natura niezrodzonego Ojca, nie jest podzielna, abyśmy mogli sądzić, że Syn został zrodzony na skutek podziału czy umniejszania Jego istoty. Lecz czy nazwiemy Go umysłem, sercem czy myślą pochodzącą od Boga, On trwa niezmienny, a wydając odrośl woli stał się Ojcem Słowa (tłum. S. Kalinkowski).

Zwróćmy uwagę, że oba cytowane fragmenty nawzajem się uzupełniają. Z mówienia, że Bóg „stał się Ojcem", jak widzimy kilka linijek wyżej, nie wynika, by można to rodzenie pojmować jako zaistniałe w czasie. Ważne pozostają bowiem zastrzeżenia dotyczące niezmienności Boga, jakie widzieliśmy powyżej, we fragmencie *Zasad*.

W odróżnieniu od poprzedzających go autorów, którzy mówili dość ogólnie o ojcostwie Bożym względem całego świata, Orygenes precyzyjniej odnosi je do stworzeń rozumnych. Główną zaś cechą tego ojcostwa wydaje się być szacunek dla wolnej woli tych stworzeń:

> *O zasadach* II, 1, 2: (...) jak sądzę, Ojciec wszystkich rzeczy, Bóg, mając na celu zbawienie wszystkich swoich stworzeń tak to wszystko urządził niewysłowionym rozumem swego Słowa i Mądrości, iż wszystkie poszczególne duchy lub dusze – czy jak tam nazwiemy istoty rozumne – nie są zmuszane do działania wbrew wolnej woli i wbrew chęciom swojego umysłu; w przeciwnym wypadku można by sądzić, że zabrano im wolną wolę, a to przecież zmieniłoby jakość ich natury (tłum. S. Kalinkowski).

Bóg nie jest Panem, który rozkazuje i domaga się bezwarunkowego posłuszeństwa. Nikogo nie zmusza do zachowywania przykazań. Proponuje je tylko i tak prowadzi dzieje świata, że uszanowana zostaje wolność stworzeń. Teraz już od tych stworzeń będzie zależeć, czy relacja synostwo/ojcostwo zaistnieje pomiędzy nimi a Bogiem. Jest to możliwe przez Chrystusa, Syna, który objawia Ojca. Początkiem drogi jest wiara i chrzest, wiedzie zaś ona przez dobrowolne zachowywanie przykazań. Nie jakichkolwiek jednak, czy też selektywnie, ale przede wszystkim – mówi Orygenes – przykazania

miłości nieprzyjaciół. Tym bowiem odznaczał się Jednorodzony Syna Ojca. Jeśli więc i człowiek tak potrafi, staje się obrazem Obrazu Boga, czyli Syna, może rzeczywiście modlić się słowami modlitwy Ojcze nasz, a Bóg staje się jego Ojcem coraz bardziej. Analogia pomiędzy synostwem Jedynego Syna a synostwem z adopcji uczniów Chrystusa pogłębia się: jak On jest odwiecznie rodzony przez niezmiennego Ojca, tak i uczeń dzięki duchowi adopcji jest ciągle rodzony przez Boga do ciągle nowych dzieł miłości i nowych myśli. Potrzebna jest więc jakaś zasługa ze strony człowieka, który musi chcieć być dzieckiem Bożym, z drugiej jednak strony, Bóg okazuje się być Ojcem, gdyż przede wszystkim On tego chce i to umożliwia przez swego Ducha, którego udziela Syn. Z racji ogromnej roli wolności w procesie stawania się dzieckiem Boga, każdemu przychodzi to mniej lub bardziej niedoskonale. Niedoskonałość ta przeminie jednak, czy zostanie przezwyciężona, gdy nastanie ostateczna, eschatologiczna doskonałość (por. JKom 20, 34, 306). Wtedy w pełni objawi się, że Bóg jest Ojcem wszystkich.

Ojciec nasz...

Warto też zauważyć, że na obraz Boga Ojca w świecie rzymskim niewątpliwy wpływ miała figura ojca rodziny rzymskiej, czyli *paterfamilias*. Był to ten, który po prostu panował nad domem, jednakowo nad dziećmi jak i służbą, którego wola nie mogła być poddana jakiejkolwiek krytyce. Miał obowiązki związane z utrzymaniem rodziny, musiał o nią dbać, zapewnić warunki życia na wypadek własnej śmierci, ale przede wszystkim był w domu wręcz panem życia i śmierci. W opisach Bożego Ojcostwa też ten aspekt bywa więc podkreślany. Można by powiedzieć, że Bóg Ojciec jawi się jako *Paterfamilias* o nieskończonej władzy.

W IV wieku refleksja nad ojcostwem Boga względem Jedynego Syna została zdominowana przez kontrowersję ariańską. W stosunku do ludzi rozważa się ją zgodnie z wytyczonymi już liniami. Często komentuje się przypowieść o kochającym Ojcu, czy też o synu marnotrawnym, mówi się o Bożym ojcostwie jako źródle ojcostwa ludzkiego. Teodoret z Cyru pisze wręcz o pochodzącym od Boga ojcostwie władców, nauczycieli i biskupów. Pustelnicy i mnisi w Kapadocji, Syrii czy Egipcie coraz powszechniej używają tytułu „ojciec" dla określenia swych duchowych mistrzów i stosują to samo słowo, jakim Jezus zwracał się do Ojca: „Abba". Mnożą się komentarze do Modlitwy Pańskiej, a w nich coraz bardziej akcentuje się, że Ojciec jest „nasz", a nie „mój". Tworzący pod koniec IV wieku Teodor z Mopsuestii pisał jakby w imieniu Chrystusa:

Katecheza XI o Modlitwie Pańskiej, 9: Dlatego nie chcę, abyście mówili „Ojcze mój", lecz „Ojcze nasz". Jest On bowiem dla wszystkich wspólnym Ojcem, jak wspólna jest łaska, dzięki której otrzymaliście to przybrane synostwo. Stąd nie tylko z Ojcem, któremu przedstawiacie to, co potrzeba, lecz także jedni względem drugich miejcie tę jedność, z jaką powinniście patrzeć jedni na drugich wy, którzy jesteście braćmi i pod ręką jednego Ojca (W. Kania).

Teodor z Mopsuestii (428)

Bibliografia

Marie-Anne Vannier, *Bóg Ojciec, Tajemnica Miłości. Ojcowie Kościoła o Bogu Ojcu*, opr. M. Starowieyski i J. Naumowicz, IW PAX Warszawa 1999.
Numer specjalny SACh, 2000.

III.3. Syn Boży – Słowo – Mesjasz

III.3.1. „Na początku było Słowo"

Oddając cześć boską Jezusowi Chrystusowi, starali się chrześcijanie jakoś wyobrazić sobie, kim On był przed narodzeniem na Ziemi. Prolog Ewangelii według św. Jana mówi, że jest to Słowo, które na początku było u Boga, że przez Niego wszystko się stało i że stało się ciałem. Św. Paweł pisał o Nim jako pośredniku stworzenia, choć znacznie bardziej interesowało go zbawienie dokonane przez przyjęcie śmierci i zmartwychwstanie. Synoptycy przedstawiali Go jako Mesjasza, realizującego proroctwa biblijne. Jego tożsamość pozostawała jednak zagadką lub – ładniej mówiąc – tajemnicą. Jak mogli rozumieć ją chrześcijanie pierwszych pokoleń? Zapewne zgodnie z dotychczasowymi wyobrażeniami i nadziejami. Jako że ci najpierwsi byli Żydami, więc po żydowsku.

III.3.1.1. Chrystus Anioł [28]

Wiara w Jezusa Chrystusa nie mogła sprzeciwiać się wierze w jednego Boga. Chrześcijanie żydowskiego pochodzenia próbowali zatem połączyć ją z wierzeniami o aniołach, zwłaszcza z ideą Anioła Pańskiego, nie z powodu takiej samej natury, ale z powodu misji. W *Pasterzu* Hermasa (Porównanie 9, 1, 3; Przykazanie 5, 1, 7) czytamy o Aniele Chwalebnym i Czcigod-

nym. Czasem Chrystus-Anioł utożsamia się z Michałem, czasem autor ich rozdziela (por. Porównanie 9, 12, 7-8). Ten Anioł czy Człowiek jest ogromnie wysoki, okazując w ten sposób wyższość nad wszelkim stworzeniem. Podobną myśl znajdujemy w apokryfach:

> *Ewangelia Piotra* X, 38-40: Gdy więc owi żołnierze [którzy pilnowali grobu Jezusa] ujrzeli to [to jest zejście do grobu dwóch mężów z nieba], obudzili centuriona i starszych – oni bowiem tam byli pełniąc straż (39) i gdy opowiedzieli im to, co ujrzeli, zobaczyli znowu trzech mężów wychodzących z grodu; dwu podtrzymywało jednego, krzyż im towarzyszył, (40) a głowy dwu sięgały aż do nieba, podczas gdy głowa tego, który był przez nich prowadzony, przewyższała niebiosa (tłum. M. Starowieyski).

Zmartwychwstały Jezus jest więc w ten mityczny sposób ukazany jako przewyższający aniołów.

Wśród judeochrześcijan, a także powszechniej, wierzono, że Syn Boży schodząc na ziemię wcielał się po drodze w aniołów zamieszkujących poszczególne niebiosa; czasem dlatego, by Go nie poznali i nie zatrzymali, czasem, by utrzymać sekret przed szatanem. Jako anioł też Syn Boży przyszedł na ziemię. Jeden z tekstów (wersja etiopska, II/III w) mówi:

> *List Apostołów* 13(24)n: Wtedy w postaci archanioła Gabriela ukazałem się Maryi Dziewicy i mówiłem do niej, a jej serce przyjęło, uwierzyła, uśmiechnęła się i ja, Słowo, wszedłem do niej i stałem się ciałem, i ja sam byłem wysłannikiem siebie samego, w postaci anioła tak uczyniłem; a potem poszedłem do Ojca mego (tłum. S. Kur).

Dopiero później starano się wyjaśnić tę preegzystencję w sensie wiecznego trwania z Bogiem. Na razie jednak zadawalano się mniej precyzyjnym stwierdzeniem o pierworództwie w stosunku do stworzonego świata, z aniołami włącznie. W cytowanym tekście warte uwagi jest zaznaczenie, że Maryja „uśmiechnęła się" na zapowiedź Syna Bożego – Gabriela. Autorowi zależy, być może, na podkreśleniu związku z cudownym poczęciem Izaaka: Sara też uśmiechnęła się słysząc, że na starość urodzi Syna (Rdz 18, 12). Ukryte porównanie do Sary zakłada się na przeciwieństwie: Sara była za stara na rodzenie, Maryja za młoda.

Ireneusz z Lyonu (200)

Z tematem aniołów i z poszukiwaniami śladów anielskich wyobrażeń Syna Bożego łączy się temat cherubinów i serafinów, przez wielu autorów uważanych za moce anielskie. Ireneusz pisze na ich temat między innymi takie zadanie:

Wykład nauki apostolskiej 10: Tak więc Bóg jest czczony nieustannie przez Słowo swoje, które jest Jego Synem i przez Ducha Świętego, który jest mądrością Ojca wszechświata. Ich bowiem moce, to jest Słowa i Mądrości, które nazywają się cherubinami i serafinami, wychwalają Boga nieustannymi głosami i każdy jakikolwiek byt w niebie oddaje chwałę Bogu, Ojcu wszechświata (tłum. W. Myszor).

Nigdzie aniołowie nie są nazywani mocami Słowa, wynika więc z tego, że i tu nie chodzi o anioły. Gdzie indziej nazywa cherubiny obrazami działania Syna Bożego (AH III, 11, 8). Być może jest to ślad tej samej tradycji, którą spotykamy u Filona Aleksandryjskiego. Według niego aniołowie zasadniczo są wyrazem działania Logosu. W swoim myśleniu starał się on połączyć biblijne dane o aniołach – Bożych posłańcach i platońskie wyobrażenia o ideach. Niewykluczone, że należy utożsamić anioły Filona z mocami stworzonymi wraz z ideami i niecielesnymi bytami rozumowymi. Nie są one bowiem ideami, gdyż te nie mają mocy. Zwłaszcza w traktacie *O cherubinach* (27n) reprezentują one dwie główne moce Boże: Królowanie i Dobroć. Ireneusz nie próbuje biblijno-filozoficznej syntezy i dla swoich aniołów nie musi szukać miejsca w systemach filozoficznych. Stara się jednak połączyć dane Starego Testamentu z wiarą w Syna Bożego i Ducha Świętego. Cherubini i serafini są zatem dla niego mocami – odpowiednio – Syna i Ducha, kierują chórami niebios w wychwalaniu Boga Ojca i o tyle przewyższają anioły, o ile działanie aniołów jest przewyższone przez działanie Syna i Ducha.

→ Anioł Ducha Świętego... [42]

Połączenie postaci Syna i Ducha z wyobrażeniami Serafinów i Cherubinów jest typowo judeochrześcijańskie. Jean Daniélou zwrócił uwagę na podobieństwo idei u Ireneusza i w wizjach niejakiego Elkasaia, o którym pisze nieznany autor *Philosophoumena* z początku III wieku. Według niego Syn Boży jest aniołem ogromnej wysokości, a towarzyszący mu Duch Święty jest aniołem równie wielkim, tylko żeńskiego rodzaju (9, 13). Takie wyobrażenie wiąże się z tym, że hebrajskie słowo *ruah* oznaczające ducha jest rodzaju żeńskiego. Chrześcijańskie „dopuszczenie" Syna i Ducha Świętego do sfery bóstwa spotykało się z hebrajską tradycją, według której w „mieszkaniu" Boga, czyli najpierw w Namiocie, potem w Świętym Świętych Świątyni jerozolimskiej, przebywali dwaj Cherubini. Według 1 Sam 4, 4 oraz 2 Sam 6, 2 Pan zasiada na cherubach, według 1 Krl 8, 6 w sanktuarium świątyni Arka Przymierza umieszczona była pod skrzydłami cherubów. Józef Flawiusz tak pisze o Arce: „Na wieku umieszczono dwie postaci cherubinów – jak je Hebrajczycy nazywają –

istot ze skrzydłami, kształtem swym niepodobnych do żadnej z rzeczy widzianych ludzkimi oczyma; Mojżesz powiada, iż ujrzał je wyrzeźbione na tronie Boga" (*Dawne dzieje Izraela* III, 6, 5). Tak silne podkreślanie roli aniołów czy takich istot jak cherubini, czy serafini, było spowodowane antropomorficznymi wyobrażeniami Boga właściwymi dla saduceuszy. Dwaj cherubini wydają się być pojmowani nie tyle jako symbole, ile jako hipostatyczne przedstawienia dwóch aspektów bóstwa, aspektów wyrażonych przez Jego dwa imiona: Tetragram IHWH, to jest Adonai i Elohim. W *Apokalipsie Abrahama*, napisanej prawdopodobnie pod koniec I wieku naszej ery, dwóch najważniejszych aniołów to Yaoel i Michał. Yaoel jest bez wątpienia najwspanialszy. Działa w Imię Boga (10, 3), a nawet mówi do Abrahama w pierwszej osobie: „ustanowiłem przymierze z tobą i z potomstwem, które ma się z ciebie narodzić" (10, 16). Jest to więc figura podobna do Anioła Pańskiego z Rdz 22, 11, który powstrzymał rękę Abrahama, gdy na górze Moria zamierzał złożyć w ofierze Izaaka. Uważa się, że jest to interpolacja chrześcijańska dokonana pod wpływem dalszego rozwoju angelologii żydowskiej, którą także ktoś próbował ochrzcić. Jej starożytnym zwieńczeniem w tym, co dotyczy aniołów, może być *III Księga Enocha*, prawdopodobnie z III wieku, w której występuje anioł Metatron, zwany wręcz „małym YHWH" (3 Hen 12, 5).

U Ireneusza widzimy tę „superanielską" tradycję w wersji już poważnie „ochrzczonej". Być może jednak można ją odnaleźć jeszcze wcześniej, mianowicie w Dziejach Apostolskich . W opowiadaniu o chrzcie dworzanina etiopskiego w Dz 8, 26 anioł Pański każe iść Filipowi na drogę z Jerozolimy do Gazy, a w 8, 39, po ochrzczeniu Eunucha, Duch Pański porywa Filipa. Jeszcze bardziej przekonująco przedstawia się to w opisie przesłuchania Pawła przez Sanhedryn. Przytoczmy wersety 6-8, jak najdosłowniej:

> Dzieje Apostolskie 23, 6-8: Paweł wiedząc, że w jednej części są to saduceusze, a w drugiej faryzeusze, wołał do Sanhedrynu: „Mężowie bracia, jestem faryzeuszem, synem faryzeuszy. Jestem sądzony za nadzieję i zmartwychwstanie umarłych".
>
> 7) Po powiedzeniu tego powstał spór między faryzeuszami i saduceuszami i podzielili się zebrani.
>
> 8) Saduceusze bowiem mówią, że nie ma zmartwychwstania ani anioła, ani ducha, faryzeusze zaś uznają jedno i drugie.

Wszyscy, z wyjątkiem porządnej Wulgaty – a po polsku wydania Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego – tłumaczą w w. 6 „na-

dzieja zmartwychwstania", dając co najwyżej w przypisie, że dosłownie jest „nadzieja i zmartwychwstanie". Nie ma żadnych tekstualnych wątpliwości, że tekst w. 6 mówi o nadziei „i" zmartwychwstaniu. Ponadto w w. 8 mamy zmartwychwstanie anioła i ducha, co zostaje skomentowane przez Łukasza jako „jedno i drugie". Saduceusze nie negowali istnienia aniołów i duchów w ogóle, gdyż Łukasz używa tylko liczby pojedynczej: „anioła i ducha"; warto zaznaczyć, że jedynym dowodem przedstawianym w literaturze na poparcie twierdzenia, że saduceusze nie wierzyli w anioły jest właśnie nasz tekst z Dziejów Apostolskich, który tego – jak widać – wcale nie dowodzi. Chodzi w nim bowiem o jakiegoś konkretnego anioła i ducha. Rozwikłanie zagadki może leżeć tylko w utożsamieniu anioła i ducha z faryzejską „nadzieją", to jest z oczekiwaniem Mesjasza, który miałby przyjść z nieba, jako duch lub anioł (Saduceusze woleli wyobrażać sobie Mesjasza jako wodza). Istniałaby zatem ciągłość tradycji: dwaj cherubini u tronu Boga w Księgach Samuela, cherubini i serafini Filona Aleksandyjskiego, anioł i duch z Dziejów Apostolskich, Michał i Gabriel stojący u tronu Boga w 2 Hen 9, Yoael i Michał z *Apokalipsy Abrahama,* Umiłowany Boga w anielskiej postaci i Anioł Ducha Świętego z *Wniebowzięcia Izajasza* (rozdz. 7nn), cherubini i serafini jako moce Syna i Ducha u Ireneusza.

Równocześnie zwróćmy jednak uwagę na zróżnicowanie tej tradycji. Chociaż bowiem ładnie poukładało nam się wszystko w pary, wcale nie jest zawsze oczywiste, że chodzi o dwie istoty. Cherubinów i serafinów u Filona jest mnóstwo i są „mocami", nie da się udowodnić, że w Dziejach Apostolskich 8, 26 i 39 Anioł Pański jest różny od ducha, a w Dz 23, 8 jednoznacznie jeden jest utożsamiony z drugim, u Henocha Michał i Gabriel czasem występują zamiennie, Yoael jest w *Apokalipsie Abrahama* zdecydowanie ważniejszy od Michała. Tylko *Wniebowzięcie Izajasza* jest jednoznaczne w rozróżnieniu dwóch. Nie trzeba więc się dziwić, że i w chrześcijaństwie pozostała tradycja uznająca jednego Anioła poniżej Boga, a powyżej innych aniołów. Jest tak w *Pasterzu* Hermasa, niewątpliwie najbardziej znanym piśmie judeochrześcijańskim, w którym mowa o aniołach. Spotykamy tam ważnego Anioła Pokuty (od Widzenia 5) oraz ważniejszego od niego Anioła Pańskiego, zwanego również Wspaniałym, Najświętszym czy Michałem (*Pasterz*, Przypowieść VII, 1, 1; 1, 5; Widzenie V, 1, 2). Oprócz tego istnieje jeszcze sześciu Aniołów Wspaniałych, których Michał przewyższa (Przypowieść V i IX). Ksiądz Edward Staniek streścił swoje studium na ten temat takim zdaniem: „Hermas uznaje istnienie jakiejś najwyższej, najdoskonalszej, pochodzącej od Boga duchowej istoty, która w otoczeniu sześciu Aniołów Wspaniałych stoi na szczycie hierarchii duchów niebie-

skich. Tej tajemniczej istocie nadaje aż trzy imiona: Michał Anioł, Syn Boży i Duch Święty".

Najpełniejszym bodaj przykładem judeochrześcijańskich wyobrażeń związanych z Trójcą Świętą, Chrystusem, Jego przyjściem na świat i dziełem zbawienia jest apokryficzne *Wniebowzięcie Izajasza*. Tekst ten zawiera fragmenty starszych dzieł na temat Izajasza, w ostatecznym kształcie powstał zaś na przełomie I i II wieku. Głównym tematem tego apokryfu jest wędrówka proroka aż do siódmego nieba, pod przewodnictwem przydzielonego mu anioła. Widzi w każdym niebie chóry aniołów oddających chwałę Bogu. Im wyższe niebo, tym wspanialsi aniołowie i tym piękniejsze są ich śpiewy. Kierują oni swe uwielbienie ku siódmemu niebu, gdzie znajduje się tron Boga. W szóstym niebie aniołowie wychwalają „Ojca, Umiłowanego i Ducha Świętego" (8, 18). Izajasz jest pełen podziwu dla wspaniałości tego nieba, anioł zapowiada mu jednak jeszcze wspanialsze doznania w siódmym niebie. Tam też się kierują. Oto niektóre fragmenty:

Wniebowzięcie Izajasza

(9, 1-5) Poprowadził mnie w powietrze siódmego nieba, i znów usłyszałem głos mówiący: „Jak długo muszą wstępować ci, którzy zamieszkują pomiędzy obcymi?" I wystraszyłem się i zacząłem się trząść. I rzekł do mnie, gdy zacząłem się trząść: „Oto nadchodzi stamtąd drugi głos, który został wysłany, i mówi: »Dozwolone jest wstąpić tutaj świętemu Izajaszowi, albowiem tutaj jest jego szata«. I pytałem anioła, który był ze mną, i rzekłem: „Kim jest ten, który mi zakazał i kim jest ten, który mi pozwolił wstąpić?" I powiedział do mnie: „Ten, który ci zakazał, jest odpowiedzialnym za sławę szóstego nieba, a tym, który ci pozwolił, jest twój Pan, PAN, Pan Chrystus, który na świecie ma być nazwany Jezusem; lecz jego imienia ty nie możesz usłyszeć, aż nie wstąpisz ze swego ciała". (...)

(9, 27-37) I zobaczyłem kogoś, kto stał u stóp, którego chwała przewyższała (chwałę) wszystkich, i jego chwała była wielka i zachwycająca (...). A wówczas przybliżyli się wszyscy aniołowie i adorowali, i wysławiali. I przemienił się, i stał się jako anioł. I wówczas anioł, który mnie prowadził rzekł mi: „Adoruj tego". I adorowałem, i wysławiałem; a anioł mi rzekł: „Ten jest Panem wszelkiej chwały, którą widziałeś".

I kiedy jeszcze mówił, ujrzałem innego chwalebnego, który był mu podobny, a sprawiedliwi przybliżyli się do niego i adorowali i wysławiali, i ja także wysławiałem z nimi; a jego chwała nie została przemieniona według ich postaci. I wówczas przybliżyli się aniołowie i adorowali. I ujrzałem Pana i drugiego anioła, a ci byli u stóp, lecz drugi którego widziałem, po lewicy

mojego Pana. I zapytałem: „Kim jest ten?" A on mi rzekł: „Adoruj go, albowiem jest to Anioł Ducha Świętego, który mówił w tobie i także w innych sprawiedliwych".

(...)

(10, 7-15) I usłyszałem głos Najwyższego, Ojca mego Pana, mówiący do mego Pana Chrystusa, który ma być nazwany Jezusem: „Pójdź i zstąp (poprzez) wszystkie niebiosa, a zstąpisz (poprzez) firmament i tamten świat; zstąpisz aż przed anioła, który jest w Szeolu, lecz nie pójdziesz do Haguelu. I przemienisz się według wyobrażenia tych wszystkich, którzy są w pięciu niebiosach, a przezornie przemienisz się według postaci aniołów firmamentu, i także aniołów, którzy są w Szeolu. I żaden anioł tamtego świata nie dowie się, że wraz ze mną jesteś Panem siedmiu niebios i ich aniołów, i nie dowiedzą się, że ty jesteś ze mną, kiedy wezwę cię głosem niebios, ich aniołów i ich świateł, kiedy cię wyniosę do szóstego nieba, abyś sądził i zniszczył książąt i aniołów i bogów tego świata i świata, który przez nich jest rządzony, albowiem wyparli się mnie i powiedzieli: „My tylko, i nikogo poza nami".

A potem za przyczyną bogów śmierci wstąpisz na swoje miejsce, bez przemieniania się w każdym niebie, lecz wstąpisz w chwale i zasiądziesz po mojej prawicy; i wówczas adorować cię będą książęta i moce tamtego świata" (tłum. R. Zarzeczny).

Obok Pana – Boga Ojca, widzimy drugiego Pana, Umiłowanego, Chrystusa, który przemienia się w aniołów poszczególnych niebios, by wreszcie przybrać postać człowieka w sposób tajemny; tajemnica wcielenia miała być ukryta przed aniołami i innymi mocami, aż do wypełnienia. Dopiero po zmartwychwstaniu Chrystus będzie wstępował do nieba jawnie, odbierając należną mu chwałę. Duch Święty zaś nie tyle przybiera postać anioła, ale jest Aniołem. Odbiera cześć razem z Ojcem i Umiłowanym, zasiada po lewicy Ojca.

Autorzy tekstu nie potrafili wyobrazić sobie inaczej Trójcy, w którą uwierzyli. Nie wnikają też w pochodzenie Syna i Ducha. Są Oni jakby pośrodku, między Bogiem, a aniołami, nie wiadomo jednak, czy zostali stworzeni jak aniołowie, czy nie. Takie „anielskie" wyobrażenie Trójcy mogło służyć tylko w kręgach chrześcijan wywodzących się z judaizmu. Wierni z innych narodów nie mieli takich pojęć, dlatego też w miarę oddalania się chrześcijaństwa w stronę kultury grecko-rzymskiej teoria ta musiała tracić na znaczeniu.

W łonie tej samej żydowskiej tradycji istniały jednak również inne możliwości interpretacyjne, nawiązujące do hellenistycznego judaizmu, a zwłaszcza do Filona z Aleksandrii.

Bibliografia

E. Staniek, *Angelologia w „Pasterzu" Hermasa*, STV 9 (1971) [28].
F. Szulc, *Chrystologia „Pasterza" Hermasa jako problem badawczy*, VoxP 6 (1986), z. 10, 117-136.
J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, MT 39, Wydawnictwo WAM 2002.
F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, MT 47, Wydawnictwo WAM 2005.
F. Szulc, *Syn Boży w* Pasterzu *Hermasa*, SACh SN 2, 2006.

III.3.1.2. Boski Logos u Filona Aleksandryjskiego

Gdy Kościół rozszerzył się na świat kultury grecko-rzymskiej, nawróceni filozofowie starali się wyrazić swoją wiarę zgodnie z własną tradycją. O żydowskich aniołach nie wiele wiedzieli, nawet oczekiwanie na Mesjasza było dla nich obce. Znali jednak pojęcie zbawienia, rozumiane jako wyzwolenie z więzów materii, a także znali pojęcie Słowa, czyli Logosu. Skoro więc o Chrystusie dowiedzieli się, że jest Słowem Boga, rozumieli to w kategoriach sobie właściwych i myśleli o Logosie filozofów. W chrystologicznych rozważaniach o Synu Bożym – Logosie mogli się oprzeć na pismach Filona Aleksandryjskiego, który już przed nastaniem chrześcijaństwa starał się mówić i pisać o biblijnych prawdach językiem greckiej filozofii. Bardzo dużo uwagi poświęcił on Logosowi, gdyż i dla filozofii było to jedno z pojęć podstawowych i w Biblii Słowo Boże jest wszechobecne.

Aby nasza prezentacja mogła być choć w pewnej mierze usystematyzowana, proponuję oprzeć się na fragmencie wyjętym z dziełka *De confusione linguarum*. Otóż w pewnym miejscu mówi tam Filon o synostwie Bożym, czym poszczycić się może ktoś, kto zna Boga, Jednego Ojca wszystkich rzeczy, a następnie pisze:

> [146] Z pewnością znajdzie się i ktoś, kto nie jest godny nazywać się synem Bożym; niech stara się poddać pod władzę Jego pierworodnego Logosu, najstarszego z aniołów, jakby archanioła, wieloimiennego. Nazywany jest: i Początek, i Imię Boga, i Logos, i Człowiek na obraz [Boży], i Widzący, Izrael.

[147] (...) Jeśli nie zasłużyliśmy sobie jeszcze, by nazywać się dziećmi Bożymi, to jesteśmy dziećmi Jego niewidzialnego obrazu, najświętszego Logosu. Obrazem Boga bowiem jest Logos, najdostojniejszy (najstarszy).

Dla chrześcijanina wszystkie te sformułowania mają dość ściśle określone znaczenie. Filon jednak chrześcijaninem nie był i nigdy nawet nie pomyślał, by Słowo mogło stać się ciałem. Wszystko to więc, co o Logosie pisał, absolutnie nie naruszało żydowskiego monoteizmu; wiara w jednego i jedynego Boga jest podstawą całego filozoficznego i teologicznego myślenia Filona.

Przyjrzyjmy się bliżej pierwszym czterem określeniom Logosu w cytowanym tekście, gdyż one tylko ściśle odnoszą się do tego aspektu nauki Filona, którym chcemy się zająć.

Pierworodny

Dla zrozumienia tego określenia trzeba nawiązać do całej koncepcji stworzenia u Filona. Bóg stworzył najpierw świat rzeczywistości niematerialnych. Powszechnie przyjmowano w starożytności, że *principium* świata jest siódemka; tyle liczono niebios, z tylu też rzeczywistości niematerialnych powinien się składać świat: niebo, ziemia, powietrze, pusta przestrzeń (otchłań), woda, duch (wiatr = pneuma) i światło, które jest niecielesnym i umysłowym wzorem (*paradeigma*) słońca. „To niewidzialne i umysłowe światło jest obrazem Bożego Logosu, który wyjaśnia jego powstanie" (*O stworzeniu świata* 31). Dla wszystkich tych elementów znajdował Filon uzasadnienie w Biblii. W pierwszych wierszach Księgi Rodzaju znajdujemy niebo i ziemię, *tohu wa bohu*, ciemności, ducha nad wodami i światło (ale nie słońce, które zostanie stworzone dopiero w czwartym dniu). Powietrze u Filona zajmuje miejsce ciemności, gdyż przyjmowano powszechnie opinię stoików, zdaniem których jest ono z natury czarne. Pusta przestrzeń jest według nich głęboka i niezmierzona, czyli może być otchłanią w miejsce *tohu wa bohu*. W tradycji rabinistycznej także traktowano te elementy jako konkretne byty. Na przełomie I i II wieku, a więc już po Filonie, ale z pewnością zgodnie z wcześniejszymi poglądami, jeden z rabinów mówił o stworzeniu najpierw *tohu wa bohu*, potem ciemności, wody, wiatru i przestrzeni, nadając im rangę niby pośredników w stwarzaniu (czego u Filona nie ma), a babiloński uczony, Abba Arikla zwany Rab († 247), uczył, że z istniejącego „bezładu" powstały ciemności i wody, potem światło (ogień), ze zmieszania wody i ognia powstało niebo, a ziemia wyłoniła się po usunięciu wody. Konkretyzacja tych bytów (jeśli ciemność jest bytem) nie jest więc

niczym oryginalnym. W przeciwieństwie do wspomnianych rabinów Filon nie uznaje materialności tych elementów, gdyż „jego" stworzenia pierwszego dnia są czysto umysłowe, na wzór platońskich idei. Istotny jest natomiast związek Logosu ze światłem na zasadzie wzorca i odbicia czy obrazu.

Wyjaśniając, alegorycznie oczywiście, wiersz Zachariasza zapowiadający przyjście męża, któremu na imię „Wschodzący" (Za 6, 12), pisze, że gdyby chodziło o jakiegoś zwykłego człowieka, byłoby to dziwne określenie. Nie dziwi jednak w odniesieniu do tego, który jest identyczny z Bożym obrazem.

> *De confusione linguarum* 63: Ten bowiem jest najstarszym synem, którego Ojciec wszystkich rzeczy „wyniósł" (*aneteile*), którego gdzie indziej nazywa pierworodnym, który będąc zrodzonym naśladuje drogi Ojca i nadaje kształt rzeczom, wpatrując się we wzorce Jego archetypów.

„Pierworodny" i „najstarszy" określają Logos, wyraźnie więc chodzi i tutaj o Niego. Określenie Jego pochodzenia jako „wschodu słońca" jest w pewnym sensie paralelne do Łukaszowego „*Oriens ex alto*" (Łk 1, 78) oraz znalazło potem odbicie w tłumaczeniu Wulgaty.

To „Wzejście" Logosu jest dziełem Ojca, który jedynie jest światłem sam przez się; Logos jest Jego obrazem i archetypem światła. Jako uprzedni do wszelkiego stworzenia, jest Logos także „najogólniejszym" bytem, wyniesionym nad wszystko (*Alegorie praw* III, 175). Zawiera On w sobie cały świat umysłowy, który może być przyrównany do projektu miasta, jaki architekt ma w swojej głowie jeszcze przed rozpoczęciem jego budowy.

O ile pierworodny, Logos identyfikuje się czasem z Mądrością, która w Prz 8, 22 mówi o sobie: „Od początku i przed wiekami jestem stworzona..." Stąd atrybuty obojga są takie same; jest Ona „początkiem, obrazem i wizją Boga" (*Alegorie praw* I, 43), tak jak Logos. Oba pojęcia są tak sobie bliskie, że czasem wyższa wydaje się być Mądrość, czasem Logos. Sprzeczności terminologiczne mogą wypływać z hellenistycznej koncepcji religijnej. Być może jednak większe znaczenie ma tutaj monoteizm Filona nie dopuszczający możliwości zrównania z Bogiem Jego Mądrości i Logosu, co przy obdarowaniu tych dwóch cechami boskimi (z wyjątkiem niestworzoności i bycia pierwszą Przyczyną są prawie wszystkie), musiało rodzić problemy.

W idei pierworództwa widać wpływ alegorycznej teologii stoików podobnie określających Hermesa oraz egipskiego mitu o dwóch herosach, synach Ozyrysa, gdzie pierwszy był interpretowany jako świat umysłowy (filonowy Logos), drugi jako świat zmysłowy. Bardzo łatwo jednak byłoby

ten wpływ przecenić i rozciągnąć go na samo pochodzenie koncepcji, a nie tylko na sposób jej wyrażenia. Różnice zaś są zbyt duże.

Wypadałoby wreszcie zobaczyć, w jaki sposób powstał Logos przed wszystkimi stworzeniami. Kiedy Bóg zdecydował stworzyć świat, „pomyślał najpierw jego formy, z których stworzył świat umysłowy (*kosmos noetos*), a następnie, używając pierwszego jako wzorca, stworzył świat dostrzegalny zmysłami" (*O stworzeniu świata* 19). Świat umysłowy zatem jest rezultatem Bożego myślenia. A jeśli istnieje przedmiot myślenia i samo myślenie, musi być i umysł. Zgodnie zaś z Arystotelesem, jeśli to Bóg myśli, wszystkie trzy są identyczne. Jako że arystotelesowski *nous* Filon systematycznie nazywa Logosem, w pierwszym stadium istnienia Logos jest umysłem Boga, Jego *nous*. W drugim stadium – sumą idei, ich miejscem, jak to widzieliśmy już wyżej, uzewnętrznionym, stwórczym pomysłem Boga. Będąc stworzony, nie stracił jednak głównej cechy, jaką posiadał, będąc niestworzony w Bogu – myślenia. Tak więc nie jest tylko zbiorem idei do dyspozycji Stwórcy, ale jest mocą, czy też inaczej mówiąc, jest wypełniony przez Boga niecielesnymi mocami. Tak więc, z samej definicji nie mogło powstać nic wcześniej od Niego, jest więc pierworodny.

Najstarszy z aniołów, jakby archanioł

Analizując określenie Logosu jako pierworodnego rozpatrywaliśmy Jego istnienie w stosunku do reszty stworzeń. Teraz, skoro Filon sam zwraca uwagę na Jego relację do aniołów, możemy podejrzewać, że jest ona szczególnego rodzaju. Zobaczmy więc, kim są aniołowie według Filona. Spotykają się tu bowiem dwie koncepcje: jedna uformowana pod wpływem Platona, druga biblijna, przedstawiająca anioły jako Bożych przedstawicieli czy posłańców. Wyjaśniając tekst biblijny, musiał więc Filon znaleźć w jakiś sposób miejsce dla aniołów w całym swoim systemie.

a) Najstarszy z aniołów

Komentując Rdz 28, 12-13, fragment o drabinie, która przyśniła się Jakubowi, a po której wstępowali i zstępowali aniołowie, pisze o istotach, które zamieszkują powietrze. Jedne z nich schodząc, wiążą się z materią, inne, po upływie wyznaczonego przez naturę czasu wracają, jeśli są uznane tego godne. Jedne ze związku z materią są zadowolone, inne zaś, doświadczywszy marności tego świata, czują się jak w więzieniu czy w grobie i wyrywają się w eteryczne przestworza, by oddawać się już na zawsze sprawom niebieskim. Dalej pisze:

De somniis I. [140] Ale niektóre z nich są doskonale czyste i wspaniałe, obdarzone myślami wysokimi i boskimi; nie miały one żadnych pragnień dotyczących rzeczy ziemskich, ale jako poddani Wszechwładnego, jakby uszy i oczy Najwyższego Króla, pilnują wszystkiego i słuchają. [141] Inni filozofowie nazywają ich „daimonionami", a Pismo Święte aniołami, używając właściwszego słowa. Bowiem przekazują one dzieciom rozkazy Ojca, a Ojcu potrzeby dzieci. [142] Przedstawił nam ich Mojżesz wchodzących i schodzących nie dlatego, że Bóg wszechobecny potrzebuje informacji, ale ponieważ dla nas biednych pożyteczne jest mieć „logosy" jako pośredników i rzeczników.

Widzimy więc, że aniołowie są duchami (duszami) czystymi, przebywającymi w powietrzu, z jednej strony strzegą wszystkiego w imieniu Stwórcy, z drugiej słuchają tego, co trzeba by przekazać Ojcu. Występują więc jako pośrednicy, ale nie konieczni tylko użyteczni, i to nie dla Boga, ale dla stworzeń. Są odpowiednikami platońskich „demonów", ale jako *logoi*; już samo to słowo naprowadza na związek z Logosem. Bóg ukazuje się aniołom taki jaki jest, gdyż są duszami czystymi. Posługuje się zaś aniołami, chcąc ukazać się duszom w ciałach; nie zmienia swej natury, ale ukazując się jako anioł, równocześnie przez łaskę objawia im, że Jego forma jest inna i w ten sposób mogą one mieć prawdziwe poznanie. Czyni tak dla ich dobra, gdyż ludzie sami przez się byliby niezdolni do widzenia Go. Niektórzy, pisze dalej, „oglądają obraz Boży, Jego posłańca (*angelos*) – Logos, jako samego Boga" (*De somnis* I, 239). Widzimy więc z jednej strony Logos jako tego, który zawiera w sobie *logoi* = moce = anioły, z drugiej – jako anioła.

Przeczytajmy jeszcze jeden fragment, w którym występują słowa: anioł, *logoi*, Logos. Mowa w nim o Logosie, który jest doskonałym pokarmem duszy: doskonała dusza żywi się całym Logosem, inne tylko częścią. *A propos* błogosławieństwa Jakuba udzielanego Józefowi (Rdz 48, 15-16) mówi:

Alegorie praw III, 177n: Jeżeli tacy, o których mowa pragną się sycić Logosem Boga, to Jakub, przeciwnie, pomija Logos i twierdzi, że jest karmiony przez samego Boga, kiedy tak mówi; „Bóg, któremu podobali się moi ojcowie, Abraham i Izaak, Bóg, który mnie żywi od młodości mojej aż do tego dnia, anioł, który mnie wyrwał od wszelkiego złego, niech błogosławi tym dzieciom". Jest to znakomity sposób mówienia. Za swego żywiciela uważa Boga, nie Logos, anioła natomiast, będącego Logosem – za lekarza, który zło leczy. Jest to najbardziej zgodne z naturą rzeczy. Podoba mu się tak myśleć, że Istniejący we własnej osobie rozdaje główne dobra, a dobra drugorzędne – aniołowie i Logosy Istniejącego (Tego, który Jest).

(178) (...) Dobra, czyli pożywienia, użycza Bóg sam przez się, natomiast przez anioły i swoje logosy udziela wszystkiego, co służy do oddalenia zła (tłum. L. Joachimowicz).

Utożsamienie anioła i Logosu w tym tekście jest więc przedstawione dwojako: w liczbie pojedynczej i mnogiej. Logos bowiem nie jest jednością, tak jak Jedyny Bóg, lecz wielością – zobaczymy to jeszcze przy analizie wieloimienności Logosu. Podobnie i aniołowie; wydaje się, że pojedynczo o aniele mówi Filon jedynie wtedy, gdy chodzi o ukazanie się Boga lub Logos w takiej postaci, lub kiedy znajduje taką formę w komentowanym tekście biblijnym. Kiedy indziej woli używać liczby mnogiej, analogicznie do mocy Bożych. Aniołowie są więc „świętym chórem" i „wojskiem" (*De confusione linguarum* 174). Jak *daimonioi* u Platona, podzieleni są na dwanaście grup (*Fedra* 247 A), podobnie zresztą jak i w judaizmie: u Daniela i Henocha.

Nazywanie Logosu najstarszym z aniołów jest więc w całości koncepcji Filona uzasadnione. Choć pierworództwo Logosu względem całego stworzenia *implicite* zawiera w sobie także Jego uprzedniość względem aniołów, precyzacja ta nie jest zwykłym powtórzeniem. Funkcja aniołów bowiem jest szczególnie „szlachetna"; sam Bóg objawia się przez nich. Są wielością czystych duchów, podobnie jak Logos jest wielością idei i mocy. W zamiennym stosowaniu nazw, co widzieliśmy na kilku przykładach, mogło by dojść do pełnego utożsamienia tych rzeczywistości, czego Filon stara się uniknąć, podkreślając przywilej starszeństwa.

b) Jakby archanioł

Przy tym tytule Logosu jeszcze wyraźniej widać, do jakiego stopnia koncepcja Logosu i anioła jest identyfikowalna oraz na czym polegają różnice między nimi. Już sama forma gramatyczna *hos an archangelos*, wskazuje raczej na daleko idące podobieństwo, niż na tożsamość. Słowo „archanioł" nie występuje w *Septuagincie*, lecz pojawia się dopiero w judaizmie pobiblijnym i w Nowym Testamencie. Filon używa go trzy razy. Komentując sen Jakuba i wizję Boga siedzącego na szczycie drabiny sięgającej aż do nieba (Rdz 28,12-13) pisze:

De somniis I, 157: Wizja ukazała stojącego na szczycie drabiny Archanioła, Pana; trzeba bowiem traktować jako stojącego wysoko, niczym woźnica rydwanu lub sternik na okręcie, tego, który jest ponad ciałami, duszami, dziełami, słowami (logosami), aniołami, ponad ziemią, powietrzem, niebem, dostrzegalnymi mocami, istotami niewidzialnymi, ponad wszystkimi rzeczami widzialnymi i niewidzialnymi.

Kontekst biblijny nie pozostawia cienia wątpliwości, że chodzi o Jedynego Boga. Filon też tak to w dalszym ciągu wyjaśnia. Nim jednak bliżej przyjrzymy się temu tekstowi, zobaczmy trzeci i ostatni, w którym mowa o archaniele. Otóż pisząc o ucieczce Izraela z Egiptu, Filon mówi:

> *Quis rerum divinarum heres sit* 205. Ojciec, który wszystko zrodził, dał szczególny (wybrany) dar archaniołowi, najstarszemu Logosowi, aby oddzielał stojąc w środku (Izraelitów i Egipcjan; por. Wj 14, 19n).

Zauważmy, że archanioł występuje w tych fragmentach zawsze w kontekście Izraela. W *De Confusione* Izrael jest wymieniony, choć na końcu i jako dodatkowe imię Logosu, w *De Somnis* występuje w dalszym kontekście, gdyż Archanioł – Bóg Abrahama błogosławi Jakuba (= Izraela), w *Quis rerum divinarum heres sit* widzimy to najbardziej ewidentnie. To naprowadza niektórych badaczy na utożsamienie archanioła we wszystkich naszych tekstach z Michałem, aniołem stróżem Izraela i w ten sposób do innych imion Logosu dochodzi jeszcze imię Michała, choć Filon nigdy (!) go wprost nie wymienia.

Być może jest to interpretacja prawdziwa, nie sądzę jednak, by wyczerpywała zagadnienie. Nie zapominajmy, że dzieła Filona pełne są alegorycznych interpretacji, które nie zawsze są konsekwentne. Prawdą jest, że opis „Archanioła, Pana" z *De Somnis* mógłby odnosić się do Logosu po prostu i bez zastrzeżeń, czy też do Michała. Czy jednak jakikolwiek anioł miałby odwagę powiedzieć o sobie, że jest Bogiem Abrahama i Izaaka? Prawdą też jest, że Bóg ukazuje się w formie aniołów lub jako Logos, jak to widzieliśmy w poprzednim podrozdziale, ludziom nieprzygotowanym na rozpoznanie Go bezpośrednio. Jakub jednak gdzie indziej cieszy się przywilejem karmienia się samym Bogiem, a nie tylko jego Logosem – jak to wiedzieliśmy w jednym z cytowanych fragmentów. Dlatego też skłonny jestem raczej wysunąć hipotezę, że archaniołem we właściwym sensie jest dla Filona raczej sam Bóg Izraela, lub Logos, który występuje w Jego imieniu, a nie Michał. To dlatego właśnie nazywa on Logos „jakby archaniołem". Podobnie zresztą nazywa Logos Bogiem zaznaczając, że prawdziwy Bóg jest zawsze oznaczony przez rodzajnik określony (*ho theos*), a wszędzie tam, gdzie słowo to określa Logos lub jeszcze kogoś innego, rodzajnika się nie kładzie; zauważyli to później również Ojcowie Kościoła. W ten sposób tytuł „jakby archanioł" nie tyle służy określeniu miejsca Logosu względem innych aniołów, lecz względem Boga Stwórcy, jedynego, najwyższego władcy wszystkich duchów.

Wieloimienny

Wieloimienność Logosu jest właściwie Jego cechą, którą cały czas się zajmujemy. Nie tyle więc chodzi teraz o wyliczenie wszystkich stosowanych przez Filona imion na określenie Logosu, ile o znalezienie uzasadnienia dla stosowania ich w takiej obfitości.

→ Słowo u Boga (Orygenes) [30]

Filon orzeka wieloimienność przede wszystkim o Bogu: Jego Imię jest takie i jeśli ktoś nadużywa przysiąg, bezbożnością występuje przeciw samemu Bogu. Filon występuje tu przeciw tym wszystkim, którzy zawężali pojęcie szacunku do Bożego imienia do samego tetragramu IHWH. W kontekście stworzenia człowieka w raju, pisze:

> *Alegorie praw* I, 43. ...Wzniosłą i boską mądrość określa Pismo różnymi nazwami, aby jasno podkreślić jej wieloimienność. Nazywa ją początkiem, obrazem i wizją Boga. W tym miejscu mądrość ziemską, będącą naśladownictwem tego prawzoru, przedstawia w formie zasadzenia ogrodu (tłum. L. Joachimowicz).

Także więc tutaj odnosi się badane przez nas określenie do rzeczywistości boskiej, to jest do Mądrości. Nie tylko jednak do tej, którą określić byśmy mogli jako immanentną Bogu, ale także do mądrości ziemskiej – obrazu boskiej. Wskazuje to, że Filon używa pojęcia wieloimienności w sensie analogicznym i z samego stosowania tego słowa nie wynika, że opisywana przez nie rzeczywistość jest równa Bogu. Jeden jeszcze kontekst pozwoli nam na lepsze zrozumienie określenia wieloimienności w zastosowaniu do Logosu. Chodzi mianowicie o Moce. Ich wielość sama przez się łączy się z wielością imion, zastosowanie słowa jest więc tutaj jak najbardziej naturalne. Zaznaczyć jednak trzeba, że pojęcie „mocy" jest u Filona nader mało precyzyjne. Są to manifestacje Boga w świecie, Jego aniołowie, a także cechy duszy ludzkiej pozwalające jej na kontakt z Bogiem. *Grosso modo* jednak powiedzieć można, że stosunek Logosu do Mocy jest podobny jak Jego odniesienie do aniołów, o czym mówiliśmy już wyżej. Jest ponad nimi jako najczcigodniejszy i najbliższy Boga, i jakby „powożący" nimi. Tuż poniżej Logosu zajmują miejsce dwie najważniejsze Moce: stwórcza i królewska, potem miłosierna, rządząca i inne – kosmiczne i moralne, które w późniejszej angelologii chrześcijańskiej znajdą uosobienie w cherubinach i serafinach.

Na podstawie tych kilku obserwacji możemy już zrozumieć prawomocność używania określenia „wieloimienny" w stosunku do Logosu. Jego miejsce jest pomiędzy Bogiem – jedynym, aczkolwiek określanym wielo-

ma imionami – a mocami, których jest wiele. Jest jakby pośrednikiem między jednością a wielością, stąd też możliwość stosowania czegoś w rodzaju *communicatio idiomatum* i określania Go cechami, które orzeka się z jednej strony o Bogu, z drugiej o mocach.

Początek

Analiza tego imienia Logosu z konieczności bliska będzie temu, co mówiliśmy o Logosie jako o pierworodnym stworzenia. Nie jest to jednak to samo, co zaraz zobaczymy. Filon pisze, komentując stworzenie świata:

> *O stworzeniu świata*. 26n: [Mojżesz] powiedział: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię" (Rdz 1, 27) i rozumie przez to nie tak, jak sądzą niektórzy, początek w sensie czasu, ponieważ czas nie istniał przed światem, lecz raczej powstał albo równocześnie ze światem, albo po nim (...).
>
> (27) Jeśli więc w danym kontekście nie należy rozumieć „początku" w znaczeniu czasu, jest oczywiste, że trzeba go rozumieć w znaczeniu liczby, i w ten sposób słowa: „na początku stworzył" znaczą tyle samo, że najpierw stworzył niebo. Jest bowiem zgodne z rozumem, aby pierwsze niebo zostało powołane do bytu, jako najznakomitsze ze wszystkich rzeczy stworzonych i utworzone z tego, co jest najczystsze z substancji (tłum. L. Joachimowicz).

Skąd wzięła się ta pozaczasowa koncepcja początku?

Znawcy teologii judaistycznej wykazują, że dokładnie tak samo pojmowano hebrajskie *be-re'shit*, pierwsze wyrażenie Biblii. Uniezależniło się to pojęcie od swojej formy gramatycznej i zaczęło pełnić rolę rzeczownika. Jeśliby przeczytać w tym kontekście janowe: „Na początku było Słowo", trzeba by je zrozumieć jako równoznaczne z: „Początkiem (przyczyną) było Słowo", co jest już identyczne z określeniem Filona; nie chcę przez to sugerować zależności Jana od Filona, lecz tylko współzależność od tego samego judaistycznego rozumienia słowa hebrajskiego. Także *targumy* prezentują tę samą tradycją i odcinają się od chronologicznego pojęcia *re'shit*, a ponadto łączą je ze słowem, mądrością i synem Bożym. Jeden z tekstów, *Targum* do Rdz 1,1, mówi: „W początku Słowo JHWH z mądrością stworzyło i wykończyło niebo i ziemię". Inne manuskrypty w miejsce Słowa mają Syna. Niektórzy Ojcowie potwierdzają tę tradycję: Tertulian pisze, że według Żydów „Na początku Bóg stworzył syna" (*Przeciw Prakseaszowi* 5), a według Hilarego z Poitiers hebrajskie słowo *be-re'shit* znaczy: *in principio, in capite et in filio* (*Tractatus in Psalmos*, II, 2). Połączenie z mądrością, znaj-

duje swe wytłumaczenie w Księdze Przysłów 8, 22, gdzie Mądrość mówi o sobie, że uczynił ją Pan „początkiem dróg swoich". Po tej linii poszła też późniejsza egzegeza rabinistyczna nazywająca Początkiem Torę. Cytowany powyżej *Targum* do Rdz 3, 24 przedstawia Prawo jako stworzone dwa tysiące lat przed światem, preegzystujące więc podobnie jak pierworodny Logos Filona. On sam zresztą też nazywa Prawo Boże Logosem (*Questiones in Gn* IV, 140).

Podobnie jak greckie *en arche* można tłumaczyć, traktując *arche* jako początek czasowy lub zasadę, wedle której coś się dzieje lub ma się stać (partykuła *en* dostosuje swoje znaczenie do tej opcji), tak i hebrajskie wyrażenie może mieć różne znaczenia, a *be* da się przetłumaczyć przez „w", „poprzez" czy „na".

Ta zaczerpnięta z biblijnej egzegezy teza o stworzeniu świata za pośrednictwem czegoś, co można nazwać początkiem lub drugą – w stosunku do Jedynego Boga Stwórcy – przyczyną (syn, zasada, słowo) spotykała się w umyśle Filona z teorią Platona: widzialny świat musiał powstać według jakiegoś modelu.

Pomijając wszystko to, co powiedzieliśmy przy analizie pierworództwa Logosu, na podstawie przytoczonych tutaj danych wydaje się jaśniej przedstawiać filońska teza o Logosie jako archetypie stworzenia. Kiedy idea Logosu pierworodnego wystarczająco już sygnalizuje chronologiczny porządek stworzenia, *arche* pojęta pozaczasowo rozszerza tę ideę w znaczący sposób. Filon pisze:

> *O stworzeniu świata* 24: Gdyby ktoś chciał mówić dosadniejszym językiem, mógłby powiedzieć, że świat umysłowy nie jest czymś innym niż Logosem Boga, już w samym akcie stworzenia, ponieważ również umysłowe miasto nie jest niczym innym niż pomysłem architekta już w chwili, kiedy planuje budowę miasta (tłum. L. Joachimowicz).

Logos więc jest zasadą, normą i miarą całego stworzonego świata i w Nim oraz poprzez Niego powstało wszystko. Nie przeczy to twierdzeniu o niekonieczności tego pośrednictwa, o czym mówiliśmy już wyżej.

Teza ta znajduje potwierdzenie w tym, co Filon napisał o pierwszym dniu stworzenia zauważając, że Biblia zwie go „dniem jednym", a nie po prostu chronologicznie pierwszym:

> *O stworzeniu świata* 35n: (...) gdy zostało stworzone światło, gdy ustąpiły i znikły ciemności, a w ich odstępach zostały zbudowane mury graniczne, to znaczy poranek i wieczór, natychmiast z konieczności powstała miara czasu, którą Stwórca nazwał dniem, ale nie pierwszym dniem, lecz jed-

nym. Ten dzień został nazwany w ten sposób ze względu na pojedynczość umysłowego świata, mającego naturę jedności. W ten zatem sposób niematerialny świat został wreszcie stworzony i wykończony w boskim Logosie, a według jego wzoru powstał następny w doskonałej postaci, świat dostrzegalny zmysłami...

Określenie tego dnia stworzenia w *Septuagincie* liczebnikiem głównym, a nie porządkowym, co zwróciło uwagę Filona i dało mu dodatkową biblijną podstawę do traktowania początku stworzenia w znaczeniu pozaczasowym, wpłynęło później na nazywanie Chrystusa „dniem" przez Ojców Kościoła, a w Apokalipsie kanonicznej (Ap 3, 14) „Początkiem stworzenia Bożego".

Takie opracowanie roli Logosu stało się pomostem pomiędzy filozofią grecką a chrześcijaństwem. Ojcowie Kościoła zaczerpnęli z jego pism i posłużyli się wypracowanymi przez niego pojęciami w mówieniu o Trójcy Świętej i o Chrystusie.

Bibliografia:

S. Matuszewski, *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Polskie Towarzystwo Religioznawcze 1962.

H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, Bobolanum 2 (1991) 86-98.

Marta Przyszychowska, *Koncepcja podwójnego stworzenia jako próba wyjaśnienia genezy świata zmysłowego (Filon z Aleksandrii, Orygenes, Grzegorz z Nyssy*), VoxP 23 (2003) z. 44-45, 203-220.

III.3.1.3. Słowo u Boga [30]

Chrześcijańską nowością w rozważaniach o stworzeniu świata było założenie, że Słowo Boże stało się ciałem. Według Hbr 1, 1-3, Bóg zawsze mówił do ludzi, poprzez proroków, a następnie przez Syna. Ojcowie identyfikują więc Chrystusa Ukrzyżowanego i Mistrza z Logosem, o którym pisał już Filon z Aleksandrii, podkreślając w ten sposób preegzystencję Chrystusa. Odwołują się przy tym do Starego Testamentu, do tekstów o odwiecznej Mądrości. Słowo Boże, czyli Logos, nie jest identyczne ze Stwórcą, lecz jest jakby „drugim" Bogiem. Justyn mówi o Jego pochodzeniu z woli i mocy Ojca:

Justyn (167)

Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 61, 1: Otóż na początku, przed wszystkimi stworzeniami, Bóg zrodził z siebie sa-

mego jakąś Moc Rozumną, którą Duch Święty nazywa także Chwałą Pańską (Wj 16, 7) to znów Synem (Ps 2, 7), czasem Mądrością (Prz 8) albo Aniołem czy też Panem i Słowem (Ps 32, 6; 106, 20), a wreszcie Ona sama zwie się Wodzem Naczelnym (Joz 5, 13-14), kiedy to w ludzkiej postaci objawiła się Jezusowi, synowi Nawego. Przysługują jej niewątpliwie wszystkie te imiona, bo stoi gotowa do usług rozporządzeń ojcowskich i z woli ojcowskiej się zrodziła.

→ Obrona wiary [4]

I dalej:

Dialog 128, 4: (...) Potęga, którą Słowo prorocze nazywa i Bogiem, i Aniołem (...) nie tylko nazwę ma odrębną, jak światło i słońce, ale i co do liczby jest czymś innym. Przecież wyżej krótko już to zaznaczyłem, kiedym mówił, że ta Potęga została zrodzona z Ojca Jego mocą i wolą, i to nie przez odcięcie, jak gdyby część jaka odpadła od istoty Ojca, podobnie jak to się dzieje z wszystkim innym, kiedy części oddzielone i odcięte już nie są te same, jakie były przed odcięciem. I przykład przytoczyłem: jak to widzimy, że od ognia inne ognie się zapalają; ogień zaś, od którego wiele innych płonie ogni, nie zmniejsza się, lecz zawsze tym samym gorzeje płomieniem (por. Filon, *O stworzeniu świata* 16) (tłum. A. Lisiecki).

Niewiele w tym wyjaśnień, jak widać, ale mamy już jasne pojęcie odrębności Ojca i Syna przy zachowaniu tej samej natury: Ojciec rodzi lub wydaje z siebie tę „Moc przedziwną", nie stwarza jej z niczego ani z jakiejś innej substancji. Justyn mówi o rodzeniu Syna „z woli" Ojca. Później zrezygnowano z takiego sposobu przedstawiania pochodzenia Syna, miało ono bowiem swoje defekty: mogło sugerować, że Syn miał początek kiedyś przed stworzeniem świata, kiedy Bóg „postanowił" Go zrodzić. Aż do III wieku jednak będzie się to powtarzać. Utożsamienie Chrystusa preegzystującego z Logosem, który według filozofów był pośrednikiem między Bogiem a stworzeniem, prowadziło do zredukowania Jego roli do pośredniczenia w stwarzaniu. Do tego zaś wystarczało, by Jego zrodzenie nastąpiło po prostu przed stworzeniem świata. Nie widziano więc konieczności dowodzenia odwieczności Logosu. Także przykład jednej pochodni zapalonej od drugiej jest niejednoznaczny. Może bowiem znaczyć, że związek Ojca i Syna istnieje tylko u początków, w akcie zrodzenia, potem zaś żyją swoim życiem, Jeden niezależnie od Drugiego.

Teofil z Antiochii (2 poł. II w.)

Również według Teofila z Antiochii, piszącego pod koniec II wieku, Słowo pochodzi z Ojca przez zrodzenie, przed

wszelkim stworzeniem. Zawsze jednak było Ono w sercu Boga, jako Jego myśl i roztropność. Przypomina to stoicką tezę o Logosie wewnętrznym (*endiathetos*) i zewnętrznym (*prophorikos*), czyli o Logosie z jednej strony zawartym w świecie, a z drugiej strony uzewnętrzniającym się, by być zasadą istnienia poszczególnych bytów. Istniałyby więc różne stadia egzystencji Logosu (= Syna): najpierw immanentny Bogu, następnie zrodzony jakby „na zewnątrz". Bóg jednak, rodząc Słowo „na zewnątrz", nie pozbawia się Go:

> Teofil, *Do Autolyka* II, 22: Jego Słowo, przez które wszystko stworzył, będące Jego mocą i Mądrością, przybierając postać Ojca i Pana wszechrzeczy. przybyło do raju pod postacią Boga i rozmawiało z Adamem. Albowiem i samo Pismo święte nas uczy, iż Adam powiedział, że słyszał głos. Czymże zaś może być ów głos, jak nie słowem Boga, które jest także Jego Synem? Nie jak poeci i bajkopisarze zmyślają synów boskich ze spółkowania, lecz jak powiada prawda, Słowo zawsze istniejące w sercu Boga. Zanim cokolwiek się stało, Jego posługiwał się radą, bo Ono jest Jego myślą i roztropnością. Gdy zaś chciał Bóg uczynić to, co postanowił, zrodził to Słowo, wydając je z siebie jako pierworodne przed wszelkim stworzeniem; nie tak jednak, by był pozbawiony Słowa, lecz by rodził Słowo i ze swym Słowem zawsze obcował (tłum. J. Czuj).

Logos jest pośrednikiem stworzenia i objawienia, jest źródłem wszelkiego, nawet ograniczonego, poznania prawdy; filozofowie mieli w nim udział tylko częściowy, chrześcijanie zaś mają pełny dostęp do prawdy w Jezusie, wcielonym Słowie i Mądrości. „Cząstki" prawdy dostępne w mniejszym lub większym stopniu wszystkim, są *spermata tou Logou* – nawiązuje to do pojęcia *logos spermatikos*, czyli „zasady nasiennej": wszystko co istnieje ma jakiś racjonalny zalążek, w którym istnieje kształt i istota tej rzeczy:

> Justyn, *Apologia* II, 10, 1-5: Jest więc rzeczą oczywistą, że nauka nasza przewyższa zdecydowanie wszelką naukę ludzką z tego powodu, że cały Logos, Chrystus, który dla nas się objawił, stał się ciałem, rozumem i duszą. Wszystko bowiem, co filozofowie i prawodawcy dobrego odkryli lub wypowiedzieli, uczynili to dzięki temu, co częściowo znaleźli lub ujrzeli właśnie w Logosie. Ale ponieważ nie znali wszystkiego, co dotyczy Logosu, czyli Chrystusa, często głosili poglądy pomiędzy sobą sprzeczne. Co więcej, ci którzy żyli przed Chrystusem, gdy starali się na tyle, na ile pozwalają ludzkie zdolności, poznawać i zgłębiać rzeczywistość, stawali przed trybunałami jako bezbożni i zabobonni. Sokrates, który zaangażował się w to najbardziej ze wszystkich, został oskarżony o te same rzeczy, co my (tłum. L. Misiarczyk).

Tak więc Chrystus jako Logos jest zasadą kosmologiczną, czymś analogicznym do stoickiej „duszy świata", czyli mocą utrzymującą w porządku cały świat. Jest też źródłem wszelkiej ludzkiej racjonalności i mądrości. Ten Logos przyszedł w ciele i stał się człowiekiem. Justynowe przedstawianie Chrystusa jako ciało, Logos i duszę nie jest dostatecznie jasne. Może chodzić o prawdziwość ludzkiej natury Chrystusa, ale nie jest też wykluczone, że Justynowi chodzi przede wszystkim o podkreślenie ożywiającej mocy Chrystusa, gdyż słowo „dusza", po grecku *psyche*, można również przetłumaczyć przez „życie".

U pisarzy II wieku spotykamy różne przykłady ilustrujące pochodzenie Syna Bożego. Jednym z nich jest światło odpalane od światła, co widzieliśmy już we fragmencie z *Dialogu z Żydem Tryfonem* 128. Innym jest mechanizm mowy. Tacjan Syryjczyk pisał:

Tacjan Syryjczyk (2 poł. II w.)

Mowa przeciwko Grekom 5, 5: (...) gdy ja mówię teraz, a wy słuchacie, to przez mówienie nie staję się wcale pozbawiony słowa, jeśli już, to raczej wydając mój głos, staram się uporządkować materię w was jeszcze nieukształtowaną (tłum. L. Misiarczyk).

Jest to nawiązanie do stoickiej, nader plastycznej teorii mówienia: najpierw istnieje pojęcie w umyśle, następnie, gdy człowiek chce je zakomunikować, wypowiada słowa, które są drganiem powietrza. Te drgania docierają do uszu słuchacza i przekazują dane pojęcie do jego umysłu. W ten sposób to samo pojęcie, które posiada mówiący, odciska się jakby na umyśle słuchającego. Nie odrywa się jednak ale pozostaje w umyśle mówiącego. Tak też Słowo Boże zawsze istniało w Bogu, wychodząc zaś na zewnątrz – co w odniesieniu do Syna nazywa się również rodzeniem – nie przestaje w Bogu trwać. Zauważmy, że apologeci nie potrafili jeszcze wyrazić inaczej wieczności Syna Bożego, jak tylko przez wskazywanie na różne sposoby faz Jego istnienia: od immanentnego Bogu, poprzez zrodzenie przed stworzeniem świata, do historycznego wcielenia.

Podobnie pisze Tertulian, bardziej jeszcze związany ze stoicyzmem. Dla stoików wszystko, co istnieje, jest ciałem. Także więc jego teologia w tym, co dotyczy Boga i Jego Syna, jest zabarwiona stoickim utożsamianiem bytu i ciała. Bóg jest ciałem, gdyż inaczej by Go nie było w ogóle. Istniał zawsze i zawsze miał w sobie swoje Słowo. „Wypowiedział" Je w funkcji stworzenia świata, gdy sam tak zadecydował:

Przeciw Prakseaszowi 5, 2n: Zanim wszystko powstało Bóg był sam, sam sobie światem i miejscem, i wszystkim. Był zaś sam, ponieważ nie było

Tertulian (220)

> oprócz Niego nic innego, zewnętrznego. Jednak nawet wtedy nie był [całkiem] sam; był z Nim bowiem Rozum (*ratio*), który miał w sobie samym, oczywiście swój własny. Bóg jest bowiem rozumny i Rozum był w Nim najpierw: w ten sposób z Niego pochodzi wszystko. Rozum ten to Jego umysł (*sensus*). (3) Grecy nazywają go logosem, który to termin oznacza u nas również „słowo" (*sermo*), dlatego przyzwyczajono się już u nas mówić, tłumacząc po prostu, iż „na początku Słowo było u Boga" (J 1, 3), gdy stosowniej byłoby raczej rzec, iż dawniejszy był Rozum, ponieważ Bóg był nie tyle władający mową na początku, co rozumny jeszcze przed początkiem oraz ponieważ Bóg ustanawiając Słowo mocą Rozumu, sam jakby wskazał, że jest On pierwszy w jego substancji (tłum. Elwira Buszewicz).

Istnieją więc różne stadia istnienia Syna: jako *Ratio* lub *Sensus* jest wewnętrzny Bogu, nie ma własnej osobowości – Bóg myśli w milczeniu. Jako *Sermo* wypowiedziane „na początku" – istnieje na zewnątrz. Jako Boża Myśl (= Logos „wewnętrzny") jest wieczny, jako Słowo wypowiedziane (= Logos „zewnętrzny") ma początek, gdyż zaistniało dopiero w funkcji świata mającego powstać. Może więc powiedzieć, że Bóg był zawsze Bogiem, Ojcem zaś stał się, gdy zrodził Syna, czyli uzewnętrznił w Słowie swój Rozum. Bóg (i Logos) jest substancją, czyli ciałem, tak jak dusza, gdyż inaczej byłby niczym; wszystko, co istnieje, jest bowiem ciałem według jego koncepcji, nawet duch. „Duch jest ciałem szczególnego rodzaju", pisze w cytowanym dziele (*Przeciw Prakseaszowi* 7, 8). W związku z tą cielesnością Tertulian wyobrażał sobie rodzenie Syna przez Ojca *nie jako oddzielenie substancji, ale jako jej rozciągnięcie* (*Apologetyk* 21, 12), co przy koncepcji bezcielesnej natury Boga wyglądałoby dość absurdalnie, w jego systemie było jednak koherentne.

Tertulian jest autorem zdania, które przyjęło się w przyszłych wiekach jako definicja Trójcy Świętej: Jedna substancja Boga w trzech Osobach. Tak to wyjaśnia:

> *Przeciw Prakseaszowi* 2, 4: (...) wszystko pochodzi z jednego (naturalnie z racji jedności substancji), lecz mimo to należy wiernie strzec tajemnicy ekonomii rozkładającej ową jedność na trójcę: Ojca, Syna i Ducha; trzech jednak nie co do stanu, ale co do stopnia, nie pod względem substancji, a pod względem formy, nie co do mocy, lecz co do postaci. Są zatem jednej substancji, jednego stanu i jednej mocy, ponieważ jest jeden Bóg, owe zaś stopnie, formy i postacie rozróżniamy pod imionami Ojca, Syna i Ducha Świętego (tłum. Elwira Buszewicz).

Jedna jest zatem Boska substancja rozciągająca się na Syna i Ducha. TRZEJ różnią się stopniem, formą i rodzajem, gdyż każdy jest kim innym. Substancja zaś, stan, czy inaczej mówiąc: boski status, oraz moc jest jedna i ta sama. Dla zobrazowania jedności substancji używał Tertulian przykładów pędu wyrastającego z korzenia, potoku wypływającego ze źródła i promienia wychodzącego ze słońca. Odrębność Osób ilustrował natomiast przykładem mówienia, czyli wypowiadania słów, też zgodnie z tradycją filozofii stoickiej, jak widzieliśmy powyżej u Tacjana Syryjczyka. Słowo jest więc – po wypowiedzeniu – odrębne od Ojca, jest kimś drugim. Tertulian upomina Prakseasza:

> *Przeciw Prakseaszowi* 12, 6: Jeśli Ono jest Bogiem, według słów Jana: *Bogiem było Słowo*, masz już dwóch, innego który mówi, aby się stało, a innego, który czyni. Powinieneś więc tym samym uznać Go jako innego; innego, jak już oświadczyłem, jako osobę, nie jako substancję, dla rozróżnienia, nie dla podziału (*ad distinctionem, non ad divisionem*) (tłum. Elwira Buszewicz).

Definicja Tertuliana przyjęła się, jednak odpadł jego sposób argumentacji, za bardzo związany z cielesnością. Teologia lepiej się jednak czuła operując pojęciami filozofii platońskiej. Ta szkoła największe wpływy miała zaś w Aleksandrii, a tam najważniejszym jej eksponentem był Orygenes.

Również w jego środowisku często spotykało się wyjaśnienia monarchiańskie Trójcy Świętej, to znaczy broniące jedności Boga aż za cenę pomijania jakiejkolwiek realnej odrębności Ojca, Syna i Ducha. Występując przeciwko takim poglądom, Orygenes systematycznie stara się wykazywać tę odrębność i pisze o trzech hipostazach, czyli osobach – jak później przyjęło się mówić – choć czasem ma w związku z tym kłopot z wyjaśnieniem jedności Trójcy. Konsekwentne używanie słowa *hipostasis* przyjęło się w późniejszym okresie, początkowo jednak budziło nieporozumienia. Mogło ono bowiem mieć przynajmniej dwa różne znaczenia. Oznaczało substancję gatunkową, jak na przykład człowieczeństwo, a również substancjalność jednostkową, na przykład bycie konkretnym człowiekiem. Podobnie podwójne znaczenie miało jeszcze inne słowo, na które w dalszym ciągu dyskusji teologicznych będziemy jeszcze zwracać uwagę, mianowicie *ousia*. Zostawmy to jednak na później.

Orygenes (253)

Odwieczność Syna

Wspominałem już, że Orygenes jest pierwszym, który wykazał konieczność odwiecznego istnienia Syna. Jego rozumowanie przebiega w taki oto sposób.

Bóg, Ojciec i Stwórca, jest wieczny i niezmienny. Nie może więc najpierw nie być Ojcem, a potem nim zostać, nie może też nie być Stwórcą od zawsze. Z tego wynika, że zawsze musiał istnieć Syn i zawsze świat. Niekoniecznie jednak w ten sam sposób. Biblia uczy wyraźnie, że Bóg stworzył świat na początku, czyli nie może on być wieczny, jak Bóg. Wieczność Syna jednak jest do wykazania: nikt nie jest ojcem wtedy, gdy planuje mieć syna, ale dopiero, gdy go ma. Nie sposób także wyobrazić sobie światła bez blasku; jedno z drugim tak jest związane, że od kiedy i dopóki istnieje światło, jest także i blask. Pismo nazywa Syna, a także Mądrość z Nim identyfikowaną, obrazem Boga lub Jego dobroci i odblaskiem Jego chwały (np. Mdr 7, 26). Jeśli zaś Bóg jest światłem odwiecznym, odwieczny musi być i odblask tego światła, czyli Jego Syn. A oprócz tego, skoro posiadanie takiego Syna jest niewątpliwie dobrem, nie sposób wytłumaczyć, dlaczego Bóg miałby powstrzymywać się od powołania Go do istnienia.

Jako że o Bogu wszystko orzeka się w sensie absolutnym, to samo musi dotyczyć także pochodzącego z Niego Syna. Mówi o tym wyjaśniając zdanie o Mądrości jako obrazie Bożej dobroci (Mdr 7, 26):

> *O Zasadach* I, 2, 13: Ojciec jest dobrocią pierwotną; z niej narodził się Syn, który pod każdym względem jest obrazem Boga, a zatem słusznie nosi również tytuł „obrazu jego dobroci". Nie ma przecież w Synu jakiejś innej dobroci poza tą, która jest w Ojcu. Słusznie więc mówi sam Zbawiciel w Ewangelii: „Nikt nie jest dobry, tylko jeden Bóg Ojciec" (por. Mk 10, 18); wskazuje na to fakt, iż Syn ma tę samą dobroć, którą ma Ojciec. Słusznie też nazywa się jej obrazem, ponieważ nie pochodzi on znikąd, jak tylko z pierwotnej dobroci, nie ma w nim innej dobroci poza dobrocią Ojca oraz nie istnieje w Synu jakiekolwiek niepodobieństwo ani odmienność od dobroci. (...) Nie chodzi tu o to, by przeczyć dobroci Chrystusa lub Ducha Świętego; przeciwnie, należy uważać (...), że pierwotna dobroć tkwi w Bogu Ojcu i że Syn, który się z niego narodził, oraz Duch Święty, który od niego pochodzi, niewątpliwie mają w sobie istotę tej dobroci, która istnieje w źródle, z którego narodził się Syn i z którego pochodzi Duch Święty (tłum. S. Kalinkowski).

Syn zrodzony z Ojca – a raczej odwiecznie rodzony – posiada więc wszystko od Ojca i z tego powodu jest Mu równy. Ojciec jednak jest przy-

czyną Jego istnienia i o tyle go przewyższa. To samo rozumowanie jest ważne także dla Ducha Świętego. Pochodzi On z Ojca przez Syna, i nawet jeśli czasem nazywa Go stworzeniem, zawsze zaznacza, że nie chodzi o stworzenie z niczego. W ten więc sposób cała Trójca jest równa sobie (por. *O Zasadach* I, 3, 7), ale z zastrzeżeniem, że Bóg Ojciec jest jej głową i przyczyną i jako taki przewyższa Syna i Ducha (por. JKom III, 25, 151).

Z niezmienności Ojca wynika także, że nie tyle *zrodził* On Syna, gdyż takie wyrażenie pociąga za sobą ideę chronologicznego początku, ile odwiecznie Go *rodzi* i to rodzenie jest podstawą jedności Ojca i Syna, niezrywalnej także w momencie wcielenia Syna. Jest to proces absolutnie duchowy, czy też intelektualny, porównywalny raczej do pochodzenia woli z rozumu niż do rodzenia ludzkiego. Podobnie też Duch Święty odwiecznie i „intelektualnie" pochodzi od Ojca przez Syna. Każdy z TRZECH ma odrębne królestwo, nad jakim panuje.

– Ojciec, Stwórca wszechrzeczy, rządzi wszystkim.

– Syn, Boży Logos, czyli zasada racjonalności bytów, panuje nad wszystkimi bytami rozumnymi.

– Duch Święty panuje zaś nad świętymi, to znaczy tymi, którzy przyjmują dawaną przez Niego łaskę uświęcania (por. *O Zasadach* I, 3, 5).

Pisałem także wyżej, że Bóg zawsze musi być Stwórcą, z powodu tej samej niezmienności, przez którą zawsze jest Ojcem. Konsekwentnie zatem zawsze też musiał istnieć świat. Istnieje więc, ale inaczej niż Syn: ojcem jest się dopiero wtedy, gdy już ma się dziecko, natomiast – na przykład – architekt jest architektem już wtedy, gdy planuje miasto w swoim umyśle, a nie dopiero od momentu stawiania murów. Podobnie ktoś jest rzeźbiarzem, gdy myśli i planuje przyszłe dzieło, nim weźmie do ręki dłuto. Tak i Bóg jest niezmiennie Stwórcą, gdyż zawsze miał w sobie idee i plany przyszłego świata. Jak to już wcześniej pisał Filon z Aleksandrii, a po nim Klemens Aleksandryjski czy jeszcze inni, także Orygenes umieszcza zespół Bożych planów stworzenia w Logosie, czyli w Synu. Bo choć odwiecznie jest On odrębną osobą, jest równocześnie Bożym myśleniem i Jego Mądrością. Logos zawiera w sobie cały świat i przede wszystkim to się liczy. Powoływanie poszczególnych bytów do istnienia później jest tylko jakby uzewnętrznieniem tego, co już jest. Niczego istotnego więc do świata nie dodaje. Zresztą, nie może, gdyż sugerowałoby to niedoskonałość „wszystkiego" w Logosie, co jest absurdem.

→ Boski Logos u Filona (wieloimienność) [29]

Jak Ojciec jest absolutną jednością, tak Syn jest wielością określeń (*epinoiai*), choć pozostaje jeden co do „hipostazy",

czyli osobowości. *Epinoiai* to takie imiona Syna jak Logos, Mądrość, Światło, Prawda, Życie, Droga i tak dalej, jak znajdujemy w Piśmie Świętym. Nie są one personifikacjami, ale aspektami wyrażającymi Syna. W JKom I Orygenes analizuje systematycznie około 50 takich określeń, a w innych dziełach jeszcze drugie tyle.

Wyraz *epinoia* określa ludzki sposób pojmowania rzeczy, ma jednak jakąś podstawę w rzeczywistości. Nie są to Eony gnostyckie (por. GNOSTYKÓW ŚWIAT NIEDOSKONAŁY), ale tylko aspekty, pod którymi można rozpatrywać rzeczywistość. Orygenesowi chodzi o opisanie jednego Chrystusa, Syna Bożego, w różnych – jakby – jego funkcjach.

Syn Boży jest wielością tych określeń i Orygenes próbuje je omawiać, zaczynając od najważniejszych, za jakie uważa Mądrość i Logos. Przyjrzyjmy się też tylko tym dwóm.

Mądrość i Logos

Mądrość, według Prz 8, 22nn, jest pierwszym dziełem Boga, początkiem Jego dróg, musi więc różnić się od innych stworzeń. Jest to więc najważniejsze z imion, jakimi można nazywać Syna. W mądrości bowiem zawierają się wszystkie racje, idee i cnoty, jakie są dane człowiekowi, by mógł poznać Boga. W niej zawiera się też to wszystko, co może być przedmiotem poznania: formy i idee stworzonego świata. Jest wyrazem całej stwórczej mocy Boga. Dzięki temu, że Syn jest Mądrością, nie tylko sam jest mądry, ale czyni mądrym, a Bóg jest mądry, gdyż tę Mądrość posiada. Mądrość ta mogłaby – teoretycznie – być jedynie cechą Boga, a nie oddzielną hipostazą. Jest jednak Mądrością osobową, gdyż taka jest wola Ojca.

> *O zasadach* I, 2, 9: Chodzi tu więc o tę moc, przez którą Bóg żyje, za pomocą której ustanawia i obejmuje wszystkie byty widzialne i niewidzialne oraz kieruje nimi, dzięki której nastarcza wszystkiemu, nad czym sprawuje opatrzność i czym się opiekuje, jakby owa moc była z tym wszystkim zjednoczona. A zatem «tchnienie» i, że się tak wyrażę, siła tej całej olbrzymiej i niezmierzonej mocy istnieje sama w swoim bycie i chociaż wywodzi się z mocy, tak jak wola wywodzi się z umysłu, to jednak i sama wola staje się mocą Bożą. Ta druga moc, która samoistnie bytuje w swych przymiotach, wedle słów Pisma świętego jest jakimś «tchnieniem» pierwotnej i niestworzonej mocy Boga i z niej wywodzi swoje istnienie, a mimo to istnieje odwiecznie (tłum. S. KALINKOWSKI).

Chociaż tradycją w Aleksandrii – jak to widzieliśmy już u Filona – było mówienie o różnych stadiach egzystencji Mądrości czy Logosu, tutaj cho-

dzi o coś innego. Orygenes precyzuje bowiem, że nigdy nie było takiego czasu, by Mądrość nie istniała jako hipostaza. Podkreśla tylko jakby jej podwójny wymiar. Syn jako Mądrość wyraża Myśl Ojca, jako odrębna osobowość – Wolę Ojca.

Syn jest Mądrością nie tylko sam dla siebie, ale także dla rozumnych stworzeń. Wszystkie w niej uczestniczą w różny sposób i wtedy staje się ona najważniejszą cnotą.

Drugim rozważanym przez Orygenesa określeniem Syna jest *Logos*. Przekazuje on bytom rozumnym prawdy zawarte w Mądrości. Objawia przez to Ojca, którego odwiecznie kontempluje. Obejmuje cały świat, który został stworzony za jego pośrednictwem, jest zasadą racjonalności wszystkich bytów rozumnych. Ich udział w Logosie ma różne stopnie, w zależności od stanu. W większym stopniu jest obecny w aniołach, w mniejszym w ludziach, w proporcji do ich zasług. Ciało przyjęte z Maryi Panny nie ogranicza tej jego obecności we wszystkich.

Logos objawia Ojca, jest Racjonalnością i Słowem Bożym. W stosunku do świata jest pośrednikiem stworzenia i zachowuje go w istnieniu jak filozoficzna „dusza świata". Jako zasada racjonalności przekazują ją bytom rozumnym. Jest odwiecznie rodzony jako niewidzialny obraz niewidzialnego Ojca:

> *O zasadach* 1, 2, 6: Wola wywodzi się z umysłu, a przecież nie odrywa i nie oddziela od niego żadnej cząsteczki – podobnie też Ojciec zrodził Syna, obraz swój, i jak sam jest niewidzialny z natury, tak też zrodził niewidzialny obraz. Syn przecież jest Słowem, nie można więc wyobrazić w Nim sobie niczego zmysłowego; jest Mądrością, a w Mądrości nie można podejrzewać istnienia czegoś materialnego; jest „prawdziwą światłością, która oświeca każdego człowieka przybywającego na ten świat" (J 1, 9), lecz światłość ta nie ma nic wspólnego ze światłem słonecznym. Zbawiciel nasz jest więc „obrazem niewidzialnego Boga" Ojca (Kol 1, 15): Prawdą jest wobec Ojca, a obrazem wobec nas, bo nam Ojca objawia. Jest obrazem, przez który poznajemy „Ojca, którego nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić" (Por. Mt 11, 27), a objawia Go w ten sposób, że sam daje się pojąć. Kto bowiem pojął Jego, pojmuje również Ojca, zgodnie z tym, co On sam powiedział: „Kto mnie widzi, ten widzi i Ojca" (J 14, 9) (tłum. S. Kalinkowski).

Jako obraz Boży Syn jest pośrednikiem poznania Boga. Orygenes podkreśla jego niewidzialność: gdyby był widzialny, nie byłby dokładnym obrazem, nie odzwierciedlałby całej prawdy o Bogu. Staje się widzialny

dopiero we wcieleniu. Syn jest nie tylko prawdą o Bogu dla stworzeń, ale jakby prawdą o stworzeniach dla Boga i Bóg poznaje je przez Niego.

Kontrowersja między dwoma Dionizymi

Po prześladowaniach 250 i 257 roku znowu skupiło się zainteresowanie na kwestiach doktrynalnych. Kontrowersja między dwoma wybitnymi biskupami jest przykładem nieporozumień, jakie zaczęły się mnożyć między teologami i biskupami Wschodu i Zachodu, dlatego warto poświęcić jej trochę uwagi.

Bohaterami sporu są dwaj Dionizowie: jeden to patriarcha Aleksandrii, uczeń Orygenesa, a drugi – papież rzymski, wybrany w 259 roku, wcześniej prezbiter tego miasta. Życie i działalność pierwszego z nich są dość dobrze znane, gdyż Euzebiusz z Cezarei poświęcił mu większość VII księgi swej *Historii.* O drugim wiadomo niewiele więcej, niż napisałem w jednym zdaniu.

Dionizy Aleksandryjski (264)

W wymianie zdań pomiędzy nimi chodziło o Trójcę Świętą i mówienie o Niej. Czy Bóg jest przede wszystkim jeden, czy przede wszystkim TRZEJ? Po dwudziestu wiekach chrześcijaństwa powiedzielibyśmy, że jedno i drugie, ale wtedy, gdy teologia dopiero się tworzyła i nie bardzo było się na czym oprzeć, odpowiedni sposób mówienia o Bogu był jeszcze do wypracowania. Przede wszystkim jednak chodziło o relację Ojca do Syna, sposób mówienia o Nich warunkował bowiem również mówienie o Duchu Świętym. Na podstawie skromnych danych, jakie posiadamy, możemy sądzić, że Dionizy Aleksandryjski w listach i kazaniach podkreślał bardzo usilnie odrębność między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Zmuszało go do tego środowisko poddane wpływom monarchian odwołujących się do Sabeliusza. Ten ostatni przebywał najpierw w Rzymie, a gdy w 220 roku został tam potępiony za głoszenie jedności Boga tak silnej, że nie pozostawiającej miejsca na realne istnienie Ojca, Syna i Ducha jako odrębnych osób, przeniósł się na Wschód gdzie zyskał popleczników. W polemicznych wystąpieniach Dionizy prawdopodobnie przejaskrawiał odrębność osób Trójcy, nie mówiąc wiele o jedności, gdyż tym już dostatecznie zajmowali się przeciwnicy. Używał tradycyjnych, orygenesowskich pojęć, takich jak trzy hipostazy w sensie trzech substancji indywidualnych, oraz jego porównań; na przykład mówił o pochodzeniu Syna od Ojca jak odblasku od światła. Dla podkreślenia odrębności mówił wręcz o Synu jako o dziele Ojca, chcąc podkreślić, że Ojciec jest przyczyną wszystkiego, więc także Syna. Spowodowało

to u niektórych jego słuchaczy wrażenie, jakoby negował jedność Trójcy. Swoim zmartwieniom na ten temat dali oni wyraz w serii zarzutów czy oskarżeń, jakie przedstawili pod osąd biskupa Rzymu. Oto one:

– oddziela Ojca od Syna,
– przeczy wieczności Syna,
– wymienia Ojca bez Syna i odwrotnie,
– odmawia używania terminu *homooúsios* (współistotny),
– nazywa Syna stworzeniem i używa nieodpowiednich porównań.

Papież zwołał synod, oskarżenia wziął poważnie i wysłał list do Dionizego Aleksandryjskiego oraz do Kościoła tego miasta. Z tego ostatniego listu posiadamy obszerne – zdaje się – fragmenty zacytowane przez Atanazego. Papież pisał:

> Dionizy Rzymski, *List posynodalny* (ok. 263), SCL 1, 41-42: Wskazane jest, abym wypowiedział się także o tych, którzy monarchię, wbrew najczcigodniejszej nauce Kościołów Bożych, dzielą, rozłączają i rozpraszają na jakieś trzy potęgi, różne hipostazy i trzy bóstwa. Słyszałem bowiem, że są u was katechiści i nauczyciele Słowa Bożego wprowadzający takie opinie, którzy wręcz diametralnie, że tak powiem, różnią się od nauki Sabeliusza. Ten bowiem bluźni mówiąc, że Syn jest tym samym, co Ojciec i odwrotnie, ci zaś głoszą jakichś trzech Bogów, dzieląc świętą Monadę na trzy rozłączone i całkiem obce sobie hipostazy. Koniecznie zaś Boże Słowo musi być złączone z Bogiem wszechrzeczy, a Duch Święty w Bogu przebywać. Trzeba Bożą Triadę, to znaczy Wszechmogącego Boga wszechrzeczy, zbierać i łączyć w jedno, jakby w szczycie. (...)
>
> Nie można zatem dzielić na trzy bóstwa cudownej Boskiej Monady, ani umniejszać godności i niezrównanej wielkości Pana słowem „uczynił", ale trzeba wierzyć w Boga Ojca Wszechmogącego i w Chrystusa Jezusa, Syna Jego, i w Ducha Świętego, bowiem Logos jest złączony z Bogiem wszechrzeczy. Mówi: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10, 30) i „Ja w Ojcu, a Ojciec we mnie" (J 14, 10). Tylko tak można zachować Boską Trójcą i świętą naukę o monarchii (Atanazy, *De Decretis* 26).

Jak widzimy, dla papieża mówienie o trzech hipostazach było równoznaczne z głoszeniem trzech bogów, co oczywiście było nie do przyjęcia. Greckie słowo *hypostasis* tłumaczono bowiem na łacinę słowem *substantia* i rozumiano w sensie ogólnym, jako istota, wspólna podstawa wielu rzeczy i tym podobne. Takch zaś trzech substancji w Bogu być nie mogło. Biskup Rzymu także jednak nie miał do dyspozycji precyzyjnych pojęć

nadających się do określenia relacji jedności do troistości. Powtarza więc tylko za tradycją, że Monada Boża jest niepodzielna i że Syn i Duch są nieoddzielnie złączeni z Bogiem Ojcem. Jako że dla Rzymian tworzenie lub robienie czegoś łączyło się zwykle z rękodziełem, nie zgadza się też na nazywanie Syna dziełem Ojca, gdyż byłoby to równoznaczne ze zrównaniem go ze stworzeniami. Używa tradycyjnego słowa „monarchia" dla określenia jedności Bóstwa Ojca, Syna i Ducha, równocześnie jednak odcina się od skrajnego monarchianizmu Sabeliusza.

Dionizy Aleksandryjski odpowiedział dziełem *Apologia*, którego fragmenty zachował nam Atanazy w specjalnie napisanej rozprawie *De Sententia Dionisii*. Stara się w nim wykazać, że mimo podkreślania odrębności osób, nie głosi jakiegoś trzyczęściowego Boga ani trzech bogów. W ogóle zresztą został źle zrozumiany. Pisze:

> *Apologia*. Chrystus jest wieczny będąc Logosem, Mądrością i Potęgą, nie jakoby najpierw nie był zrodzony, a potem Bóg Go zrodził, ale tak, że Syn nie ma istnienia sam przez się, lecz z Ojca (Atanazy, *De Sententia Dionisii* 15, 1).

Dalej wyjaśnia także swoje przykłady: jak nie może istnieć światło bez swego blasku, tak i nigdy Ojciec, nazywany wieczną światłością, nie mógł być sam, bez swego Syna. Podobnie też istnieje jedność natury między Ojcem i Synem, jak i w przypadku ludzi; jeśliby pominąć cechy jednostkowe poszczególnych osobników, w ramach jednego rodzaju ludzkiego pomiędzy rodzicem i dzieckiem nie ma żadnej innej różnicy niż ta, że jeden jest rodzicem, a drugi dzieckiem. Nie ma też nic złego w mówieniu o Synu, iż jest dziełem Ojca, gdyż po grecku określa się tak nie tylko rzeczy wyprodukowane rękoma, ale również idee i myśli mędrców; a przecież Syn jest Logosem, czyli Słowem Ojca.

Wspominałem wyżej, że jeden z zarzutów dotyczył nieużywania pojęcia „współistotny". Trudno do końca zrozumieć, dlaczego sformułowano ten zarzut: pojęcie to nie należało jeszcze do oficjalnego języka teologii, było raczej zabarwione znaczeniem „materialistycznym", gdyż używano je do określania zjawiska pochodzenia jednej rzeczy z drugiej, na przykład pary z wody, rzeki ze źródła i tym podobnych. W każdym razie Dionizy odpowiada:

> Dionizy Aleksandryjski, *Apologia*: To nieprawda, że nie mówiłem o Chrystusie, iż jest *homooúsios* Bogu. Jeśli bowiem, jak mówiłem, słowo to nie znajduje się w żadnym miejscu Pisma świętego, to w każdym razie to samo w inny sposób starałem się wyjaśnić – o czym oni przemilczeli – ucząc

> tego samego. Przytoczyłem przykład rodzenia ludzkiego, gdyż ewidentnie jest homogeniczne. Mówiłem, że rodzice są różni od dzieci tylko przez to, że nie są dziećmi. W przeciwnym razie musiało by nie być ani rodziców, ani dzieci. (...) Wiem i pamiętam, że używałem też innych porównań. Tak więc mówiłem, że roślina wyrastająca z nasienia lub z korzenia różni się od tego, z czego wyrasta, choć jest dokładnie tej samej natury (*homophyés*). Także rzeka wypływająca ze źródła ma inną figurę i nazwę, ani bowiem źródło nie nazywa się rzeką, ani rzeka źródłem, a istnieją oba. I źródło jest jakby ojcem, a rzeka wodą ze źródła (Atanazy, De *Sententia Dionisii* 18, 2-3).

Dionizy uważa, że nie jest zobowiązany do używania żadnego słowa, które nie jest biblijne. Uczy jednak tego samego, gdyż na licznych przykładach wykazuje pochodzenie Syna od Ojca, nie skądinąd, a to jest najważniejsze.

Kontrowersja między Dionizymi wskazuje nie tyle na różnice doktrynalne, ile językowe. Papież bronił monarchii i jedności Osób, Aleksandryjczyk zaś podkreślał bardziej odrębność. I jedno, i drugie jest ważne i prawdziwe. Różnice kulturalne i środowiskowe doprowadziły jednak do tego, że prawidłowe na Zachodzie mówienie o monarchii, na Wschodzie rozumiano jako niwelowanie Trójcy. Zaś częste na Wschodzie podkreślanie trzech hipostaz uchodziło na Zachodzie za triteizm. Niestety, te i inne różnice, z biegiem czasu miały raczej potęgować się niż być pokonane.

W następnych latach i wiekach kwestia pośrednictwa stworzenia przestała być paląca. Nawet jeśli od czasu do czasu ktoś o tym wspomina, nic szczególnie nowego nie wnosi. Wszyscy raczej przywykli do tej myśli, zaczęto za to zajmować się innymi sprawami, takimi jak prawdziwość bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa, Jego łaską i zbawieniem.

Bibliografia

H. Pietras, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Wydział Filozoficzny TJ, Studia i Materiały I, 1990.

R. Leszczyński, *Logos w starożytnej filozofii greckiej, żydowskiej i chrześcijańskiej*, Rocznik Teologiczny ChAT 35(1993) z.1, 247-278.

T. Grodecki, *Wcielenie Logosu u św. Justyna*, Horyzonty Wiary 5 (1994) z. 22.

H. Pietras, *Argumentacja filozoficzna za wiecznością Syna Bożego u Orygenesa*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane,* red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Polihymnia 1998, 89-97.

R. M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Naukowe Semper, 2003.

III.3.1.4 „Antiocheńskie” wątpliwości Pawła z Samosaty [31]

Być może właśnie w opozycji do judeochrześcijańskiego pojmowania Chrystusa preegzystującego jako anioła, do gnozy i do teologii Logosu zakorzenionej w Aleksandrii, zaczęła się rozwijać w Antiochii chrystologia, która przede wszystkim kontemplowała Syna Bożego jako Jezusa, syna Maryi. Przypomnijmy, że również Ireneusz, choć tworzył następnie w Galii, pochodził z tych samych stron. Także dla niego obrazem Bożym, na wzór którego został stworzony pierwszy człowiek, był Chrystus jako uwielbiony człowiek, a nie jako niewidzialny i przedwieczny Syn Boży.

Paweł z Samosaty († po 272)

Wybitnym eksponentem tej tradycji był Paweł z Samosaty, biskup tego miasta w latach sześćdziesiątych III wieku. Pozostało po nim bardzo niewiele świadectw u Euzebiusza z Cezarei, w antyheretyckim *Panarion* Epifaniusza i fragmenty, co do których autentyczności istnieją niekończące się wątpliwości. Mimo skromnych danych jego chrystologia jest jednak ważna, gdyż po linii jego myślenia pójdą następcy, rozwiną po swojemu jego założenia i będą uchodzić za największe bodaj zagrożenie dla ortodoksji w Kościele aż do końca IV wieku.

Wydaje się, że Paweł wychodził z założenia, iż wydarzenie Jezusa Chrystusa wyklucza jakąkolwiek preegzystencję Syna Bożego. Zbawicielem jest Jezus, syn zrodzony z Maryi. Jest On Synem Bożym, gdyż mieszka w nim Boski Logos – Mądrość. W jednym z fragmentów czytamy:

> Chrystus został najpierw ulepiony jako człowiek w łonie, a następnie Bóg był złączony w łonie z elementem ludzkim (fr 34).

Człowieczeństwo jest więc uprzednie do zamieszkania Logosu w Jezusie. W teologii Logosu podkreślano, że to przedwieczny Logos, Syn Boży, stał się człowiekiem. Tutaj jest jakby odwrotnie: Logos stał się Synem zamieszkując w Jezusie – człowieku. Dla podkreślenia różnicy, między tym szczególnym zjednoczeniem, a powszechnie przyjmowanym „zamieszkiwaniem” Logosu w prorokach, Paweł mówi o mieszkaniu „jak w świątyni” (fr. 6, 9, 14, 39). Boski Logos (Mądrość) nie miał uprzedniej osobowości czy hipostazy, czy substancji, gdyż – jego zdaniem – byłby wtedy jakimś „drugim Bogiem”, który łącząc się z człowiekiem w łonie Maryi, doznałby umniejszenia. Jeden z fragmentów mówi:

> Jezus Chrystus, zrodzony z Maryi, był złączony z Mądrością i jednym z Nią, i dzięki Niej – Synem i Chrystusem. Mówi się, że ten, który cierpiał, znosił

> policzkowanie, uderzenia, został pogrzebany, zstąpił do piekieł, zmartwychwstał, to Jezus Chrystus, Syn Boży. Nie można bowiem oddzielać tego, który jest od przedczasów od tego, który został zrodzony w ostatnich dniach. Jeśli o mnie chodzi, drżę przed stwierdzeniem dwóch Synów, przeraża mnie uznanie dwóch Chrystusów (fr 21, zachowany w języku syryjskim).

Jest więc tylko jeden Syn Boży, człowiek, Jezus z Nazaretu. Jedność ta wydaje się być zależna od jedności narodzin: Syn Boży narodził się raz, z Dziewicy Maryi. Jest on złączony z Mądrością Bożą nieoddzielnie, Mądrość ta nie jest jednak hipostazą (ani osobą), ale tylko wewnętrzną Bogu mocą. Tak więc Paweł nie zgadzał się na mówienie o zrodzeniu Logosu przed czasem – jak mówił Justyn i inni apologeci, o stadiach Jego istnienia – jak wyobrażał sobie Tertulian czy Klemens Aleksandryjski, ani o oddzielnej, odwiecznej Jego *hipostasis* lub *ousia*, jak głosił Orygenes i jego uczniowie. Wszystko to bowiem prowadziło, jego zdaniem, do niebezpiecznego stwierdzenia, że ktoś inny był zrodzony z Ojca (Boski Logos), a kto inny z Maryi (człowiek Jezus), a wtedy byłoby dwóch Synów Bożych i dwóch Chrystusów.

W 268 roku odbył się w Antiochii synod, na którym potępiono wypowiedzi biskupa Pawła, choć nie wiadomo do końca jakie (zob. SCL 1, 44-47). Wygląda wręcz na to, że raczej potępiono go za niestosowne zachowanie niż za teologię; był państwowym funkcjonariuszem fiskalnym, żył w luksusach, kurię sobie zorganizował wzorem świeckich urzędników, otaczał się kosztownym dworem i ponoć terroryzował wiernych (HE VII, 30). Oskarżający go biskupi i teologowie, wykształceni na teologii Logosu i wyraźnie obznajomieni z wyjaśnieniami Orygenesa, chcieli skłonić Pawła do uznania zjednoczenia w Jezusie natury boskiej i ludzkiej w oparciu o swoją chrystologię „odgórną". Co prawda oni też nie wiedzieli, jak takie zjednoczenie jest możliwe, ale stali w obronie odwiecznej egzystencji Syna Bożego, zrodzonego z Boga od zawsze, a przynajmniej sprzed stworzenia świata, który przyjął ciało ludzkie z Maryi (co do duszy rozumnej niektórzy mieli wątpliwości) i przez to Jezus jest Synem Bożym. Paweł bronił z kolei Synostwa Bożego Jezusa, syna Maryi i za podmiot i hipostazę uważał człowieczeństwo (chrystologia „oddolna"). W Jezusie zamieszkała Boża Mądrość i dlatego jest On Synem Bożym. Bazyli Wielki w Liście 52, 1 pisze, że synod ten potępił także termin „współistotny" (*homoousios*) w sensie, w jakim używał go Paweł. Miał on mianowicie twierdzić, że Logos jest współistotny Ojcu, gdyż nie posiada własnej substancji, jest tylko mocą Bożą. Jest to zupełnie inne znaczenie niż to, które widzieliśmy u Dionizego Aleksandryjskiego, i niż to, które zobaczymy w wyznaniu wiary Soboru Nicejskiego.

Zderzyły się dwie różne mentalności i sposoby mówienia. Tym razem słabsze okazało się stanowisko Pawła, nie potrafił bowiem wykazać odwieczności Syna Bożego jako Mądrości i Logosu. Jego potępienie było jednak niewielkim krokiem do przodu. Wykluczało na przyszłość mówienie o Chrystusie jako Synu adoptowanym przez Boga, nie opisywało jednak jeszcze ani tajemnicy zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie, ani nie pomagało w zrozumieniu, jak Chrystus jest jednym podmiotem pomimo dwóch natur. Na tego typu wyjaśnienia przyjdzie czekać aż do Soboru Chalcedońskiego w roku 451. Oba sposoby mówienia o Chrystusie mają jeszcze przed sobą długą drogę, nim spotkają się w koherentnym opisie.

III.3.1.5. Kryzys ariański [32]

Przez cały IV wiek toczyły się w Kościele dysputy i spory na temat bóstwa Chrystusa. Nie tyle chodziło o to, by odmawiać Mu tytułu do chwały Bożej, ile o próby zrozumienia, jak pogodzić monoteizm z uznawaniem bóstwa Chrystusa. Wydawać by się mogło, że uprzednie precyzacje apologetów lub chociażby Orygenesa powinny przeciąć tego typu dywagacje, jednak nowe problemy ujrzały światło dzienne pod wpływem szkoły antiocheńskiej i większego zwrócenia uwagi na człowieczeństwo Jezusa. Skoro bowiem wierzono, że Jezus był prawdziwym człowiekiem, to musiał być wolny, czyli – choćby tylko teoretycznie – miał możliwość odwrócenia się od Boga. Byłby więc zmienny – i jak to pogodzić z Bożą niezmiennością?

Z góry zapowiedzmy, że problem ten zostanie w miarę rozwiązany dopiero poprzez zdefiniowanie dwóch woli w Chrystusie, boskiej i ludzkiej, co nastąpiło dopiero na Soborze Konstantynopolitańskim III w roku 680/681 (por. DSP 1, 309-323).

W IV wieku broniono – słusznie – jedności osoby Chrystusa, niedostateczne jednak rozróżnienie między substancją a naturą rodziło wiele problemów interpretacyjnych. Tak zwany „kryzys ariański" jest jednym z najbardziej znanych na to dowodów.

Początek sporu

Około 320 roku doszło w Aleksandrii do publicznej dyskusji na jakiś nieznany bliżej temat, w czasie której doszło do ostrej wymiany opinii między biskupem tego miasta, Aleksandrem, a księdzem Ariuszem. Historyk Kościoła z V w. tak relacjonuje te wydarzenia:

> Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* I, 5: Zdarzyło się kiedyś, że [biskup Aleksander] w obecności podległych mu prezbiterów i reszty duchowieństwa mając wykład z teologii na temat Trójcy Świętej z popisową niemal starannością i ambicją przeprowadzał dowód jedności Trójcy. Ariusz zaś, człowiek dostatecznie biegły w dialektyce, przekonany, że biskup wprowadza naukę Libijczyka Sabeliusza, dał się ponieść ambicji i zajmując stanowisko wprost przeciwne do tezy Libijczyka, w sposób, jak się zdaje, zbyt gwałtowny odpowiedział na to, co mówił biskup. A oto słowa Ariusza: „Jeżeli Ojciec zrodził Syna, w takim razie zrodzony ma początek istnienia; z tego zaś jasno wynika, że był kiedyś czas, kiedy nie było Syna. Nieuchronną z kolei konsekwencją tego faktu jest, że Syn ma substancję z niebytu" (tłum. S. J. Kazikowski).

Ariusz urodził się około roku 260 w Libii, wiele jednak podróżował. Przyjmuje się, że był uczniem niejakiego Lucjana z Antiochii. Miał on wiele talentów, które potrafił spożytkować do rozprzestrzeniania swych idei: niewątpliwy czar i zdolność pozyskiwania przyjaciół czy też talent literacki i muzyczny, dzięki któremu podobno układał swoje twierdzenia teologiczne w piosenki na wzór żeglarskich; takie – rzec by można – teologiczne „szanty".

Poglądy Ariusza

Z pism Ariusza, z których najważniejszym był poemat *Thalia*, to znaczy „Uczta", zachowało się niezwykle mało, ponieważ, gdy został uznany za heretyka i potępiony, były one systematycznie niszczone jako szkodliwe. Znamy jedynie to, co zacytowali pisarze chrześcijańscy, zwłaszcza główny jego przeciwnik Atanazy, późniejszy biskup Aleksandrii.

U podstaw arianizmu, pomijając wszelkie względy polityczne i ambicjonalne, które z czasem przymieszały się do teologii, legło połączenie upowszechniającej się kosmologii medioplatońskiej z biblijną koncepcją stworzenia i antiocheńską tradycją wyjaśniania tejże. Z filozofii wynikało, że Bóg potrzebuje pośrednika do stworzenia świata, pośrednika, który sam nie jest Bogiem, zachowując jedynie pozycję między Nim, a światem. Dla wszystkich chrześcijan od początku pośrednikiem stworzenia był Syn Boży, czemu daje wyraz Ewangelia według św. Jana mówiąc, że przez Słowo wszystko się stało (J 1, 3). Poza tym, jak to zasygnalizowałem we wstępie do tego podrozdziału, Ariusz dużą wagę przywiązywał do dzieła zbawienia, które było zasługą Chrystusa, „posłusznego aż do śmierci". Posłuszeństwo zaś jest zasługą, jeśli możliwe jest nieposłuszeństwo, czyli zmienność woli; gdy ktoś

jest posłuszny z braku innej możliwości, trudno mówić o zasłudze. Jezus Chrystus wytrwał w posłuszeństwie Ojcu, mogło to jednak być spowodowane łaską Boga, a nie boską naturą Chrystusa, gdyż wtedy nie byłoby mowy o zasłudze. Ariusz zaczął więc głosić, że w związku z tym nie jest On Bogiem i ma początek, będąc stworzonym z niczego. Mówił:

> Z woli Bożej Syn ma określony wiek i określoną wielkość; jego pochodzenie od Boga ma swoje „od kiedy", „przez kogo" i „od tego momentu" (za: Atanazy, *De Synodis* 15).

Określenia w cudzysłowie bliskie są zasadom każdego stworzenia według medioplatonizmu i wystarczyło użycie ich w odniesieniu do Syna, by sprowadzić Go do rzędu stworzeń. Ważne też było przy tym pojęcie Boga jako monady (od greckiego *monos* – sam, jeden, pojedynczy) absolutnie niepodzielnej:

> Ojciec co do istoty (*ousia*) jest obcy (*xenos*) Synowi, bo jest bez przyczyny (*anarchos*). Zrozum, że monada istniała, podczas gdy diady nie było przed powstaniem (tamże).

Znaczy to, że Bóg jest Jednością nie dopuszczającą żadnej dwoistości. Nie chodzi tu o podwójność, ale o zgodę na istnienie w Bogu „drugiego". „Drugie" zaś u Platona znaczyło coś niedoskonałego: pierwiastek ziemski w przeciwieństwie do duchowego lub lewą rękę w przeciwieństwie do prawej. W Bogu zaś nie mogło być nic niedoskonałego.

Poza założeniami filozoficznymi, Ariusz opierał się na Piśmie Świętym, które jednak interpretował zgodnie z tymi założeniami. Koronnym tekstem wydaje się być fragment Księgi Przysłów 8, 22-25. Zwróćmy uwagę, że był to też tekst ważny dla Filona. Nie jest wykluczone, że Ariusz, przeniósłszy się do Aleksandrii, zapoznał się z popularnymi tam pismami tego Aleksandryjczyka.

→ Boski Logos u Filona [29]

W dosłownym tłumaczeniu z greckiego tekstu *Septuaginty* brzmi on następująco:

> Prz 8, 22: Pan mnie stworzył (*ektisen*) początkiem swych dróg w swoich dziełach,
> (23) przed wiekami założył mnie (*ethemeliosen*), na początku
> (24) uczynił (*poiesai*) przed ziemią i uczynił przed otchłanią, przed powstaniem strumieni wód,
> (25) przed ustaleniem się gór, przed wszystkimi wzgórzami rodzi mnie (*genna*).

Od II w. chrześcijanie interpretowali ten tekst jako słowa Chrystusa o sobie samym, jako Logosie i Mądrości, i rozumiano wszystkie użyte czasowniki: „stworzył", „założył", „uczynił" i „rodzi" jako synonimy. Stąd też Tertulian, Orygenes i Dionizy Aleksandryjski mogli mówić o Logosie jako o dziele Bożym (por. Orygenes, *O zasadach* IV, 4, 1), w znaczeniu zrodzonego.

Ariusz zaś sprowadzał znaczenie wszystkich tych słów do sensu stworzenia. Interpretacja tego fragmentu u wszystkich autorów wyraźnie jednak nie zależała od zasad egzegetycznych, gdyż te wydają się być jednakowe, ale od założeń doktrynalnych.

→ Słowo u Boga [30]

Poza tym w kontrowersji ważne też były takie na przykład teksty:

J 1, 1: *Na początku było Słowo, Słowo było u Boga* (*ho Theos*) *i Bogiem* (*Theos*) *było Słowo*.

Ariusz wyciągnął daleko idące wnioski z faktu, że Ojciec jest określany jako Bóg z użyciem rodzajnika określonego, podczas gdy o Słowie, czyli Logosie, mówi się że jest Bogiem, ale nie używając tego rodzajnika. Zauważyli to już wcześniej inni, na przykład Orygenes, dla Ariusza jednak było to znakiem, iż Syn jest tylko nazywany Bogiem, ale w rzeczywistości nie jest Bogiem prawdziwym.

Kol 1, 15: *On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia*.

W mowie potocznej mówi się o kimś, że jest pierworodny, jeśli chce się podkreślić jego stosunek do innych zrodzonych i podkreślić jego starszeństwo. W zastosowaniu do Syna Bożego znaczyło to dla Ariusza, że jest On po prostu pierwszy, niekoniecznie wieczny.

Niezmiernie trudno jest ustalić, jak się to nauczanie ma do antiocheńskiej tradycji Pawła z Samosaty i na ile ta wpłynęła na nauczanie Lucjana z Antiochii, mistrza Ariusza.

Faktem jednak jest, że uczniowie Lucjana trzymali się razem i wszyscy mniej lub bardziej otwarcie popierali Ariusza. Do najwybitniejszych z nich należeli niewątpliwie dwaj Euzebiusze, biskupi Nikomedii i Cezarei.

→ „Antiocheńskie" wątpliwości Pawła [31]

Spróbujmy wyobrazić to sobie tak:

W Antiochii wierzono i uczono, że Jezus Chrystus jest synem Maryi, w pełni człowiekiem. Jego osobowość jest w ich ujęciu ludzką osobowością, choć pamiętajmy, że termin ten jest nazbyt nowoczesny i lepiej by może było

mówić o „naturze" lub „substancji". Tego Jezusa Bóg nad wszystko wywyższył, uczynił Panem i Zbawicielem, tak że należy Mu się cześć Boska. W tym Jezusie mieszkała Boska Mądrość, czy Boski Logos. O tym antiocheńskim ukierunkowaniu na człowieczeństwo świadczyć może również wypowiedź nestora tamtejszych teologów, Teofila:

Teofil (2 poł. II w.)

Do Autolyka 1, 2: (...) jeśli rzekłbyś: Pokaż mi twego Boga, ja odpowiedziałbym ci: Pokaż mi twego człowieka, a ja pokażę ci mojego Boga (tłum. L. Misiarczyk).

Ten sam Teofil pisał też, że jedynym niezmiennym jest Ojciec, gdyż jest jedynym niezrodzonym. „Co jest zrodzone, może się obracać i zmieniać" (Do Aut. 2, 4), czyli również Syn zrodzony jako Duch, Mądrość i Słowo (2, 10). Przejawia się to choćby w tym, że Syn może być ograniczony miejscem, Ojciec zaś nie (2, 3). Mógł więc przybrać postać Ojca i rozmawiać z Adamem w raju, może być posyłanym w różne miejsca, dać się słyszeć i widzieć (2, 22). W tym samym passusie mówi, że Słowo było Bogiem, ale jest to po prostu cytat z Jana i widocznie nie przeszkadzało to mówieniu o Jego zmienności.

Przybycie do Aleksandrii znaczyło dla Ariusza znalezienie się w środowisku teologicznie zupełnie obcym. Tam wszakże Jezus Chrystus był postrzegany przede wszystkim jako Syn Boży, który zstąpił w ludzkie ciało. Nie ulegała wątpliwości Jego tożsamość boska, integralność człowieczeństwa była zaś tematem drugoplanowym. Nie jest wykluczone, że Ariusz spotkał się tam z pismami Filona, jak już nadmieniłem. Tam zaś mógłby znaleźć raczej potwierdzenie tradycji Teofila, niż Orygenesa. Logos jest przez Filona nazywany Bogiem bez niebezpieczeństwa naruszenia monoteizmu, jest określany jako stworzenie, pierwsze, wybitne, inne od reszty stworzeń, ale jednak stworzenie, Jego powstanie jest związane z początkiem świata. Tak więc nie jest wykluczone, że połączenie koncepcji Filona i Teofila, zapośredniczone w jakiś sposób przez Lucjana, dało w rezultacie ariański światopogląd.

Po wspomnianej wyżej dyskusji teologicznej biskup Aleksander zwrócił się oficjalnie do Ariusza, żądając złożenia wyznania wiary. Ten zamieścił je w oficjalnym liście do biskupa, być może spodziewając się – i słusznie – uwiecznienia w ten sposób swojej doktryny:

Ariusz, *List do Aleksandra*: Do błogosławionego papieża i biskupa naszego Aleksandra, od kapłanów i diakonów, pozdrowienie w Panu.

Znamy jednego Boga, który jest jedyny niezrodzony (*agénneton*), jedyny wieczny, jedyny bez początku (przyczyny), jedyny prawdziwy, jedyny nieśmiertelny, jedyny mądry, jedyny dobry, jedyny Pan, sędzia wszystkich, rządca nie podlegający zmianom i niezmienny, sprawiedliwy i dobry, Bóg prawa i proroków i Nowego Testamentu, który zrodził Syna Jednorodzonego przed niezmierzonym czasem, przez którego uczynił (*pepoíeke*) wieki i wszechświat; nie zrodził Go na pozór, ale naprawdę, jako istniejącego z własnej jego woli nie podlegającego zmianom i niezmiennego, doskonałe stworzenie Boga, ale nie jak inne stworzenia; zrodzony (*génnema*), ale nie jak inne rzeczy zrodzone, ani nie jak u Walentyna, który rozumiał rodzenie z Ojca jako emanację (*probole*), ani nie jak Manicheusz, który ma Go za część Boga, z Nim współistotną; ani jak mówił Sabeliusz, który podzielił monadę i nazwał ją „Ojciec-Syn"; ani nie jak Hieraka w znaczeniu świecy, która zapala się od innej, czy w sensie płomienia dzielącego się na dwa; ani w sensie kogoś, kto najpierw już istniał na inny sposób istnienia, a potem został zrodzony i stworzony tak, że stał się Synem.

Ty sam, błogosławiony ojcze, w kościele i na spotkaniach wiele razy potępiałeś głoszących podobne pojęcia.

My mówimy, że z woli Bożej On był stworzony (*ktisthénta*) przed czasem i przed wiekami i od Ojca otrzymał życie, istnienie i chwałę, a Ojciec istnieje razem z nim. Ojciec bowiem, dając mu w dziedzictwie cały wszechświat, nie pozbawił sam siebie rzeczy, które ma w sobie będąc niezrodzony, gdyż jest źródłem wszystkich rzeczy.

Tak więc są trzy hipostazy, Bóg zaś (*ho Theos*), który jest przyczyną wszystkiego jest jedyny bez początku (przyczyny), a Syn zrodzony z Ojca poza czasem i stworzony, i ustanowiony przed wiekami, nie istniał nim nie został zrodzony, ale zrodzony poza czasem przed wszystkimi, jest jedynym, który otrzymał istnienie bezpośrednio przez działanie Ojca. On więc nie jest wieczny czy współwieczny, czy niezrodzony jak Ojciec, ani nie ma istnienia razem z Ojcem, jak mówią niektórzy w oparciu o zasadę relacji, wprowadzając dwie przyczyny niestworzone.

Ale On [Ojciec] jako monada i przyczyna wszystkiego jest Bogiem przed wszystkim, a więc także przed Synem, jak też dowiedzieliśmy się od ciebie, gdyś tak uczył w kościele. Jak więc od Boga ma On istnienie, chwałę i życie, i wszystko Mu zostało dane, Bóg jest jego przyczyną. Ma przed Nim pierwszeństwo, jako że jest Bogiem i istnieje przed Nim. Jeśli zaś wyrażenia „od Niego", „z łona" i „od Boga wyszedłem i przychodzę" (1 Kor 8, 6; Ps 109, 3; J 8, 42) są rozumiane przez kogoś jako część lub

emanacja z samej Jego substancji, to według nich Ojciec jest złożony, podzielny, zmienny i cielesny; i Bóg niecielesny będzie zupełnie poddany, według nich, temu co łączy się z ciałem.

Życzę Ci pomyślności w Panu, błogosławiony ojcze.

Ariusz, Achiles, Aitales, Karpones, Sarmata, Ariusz – pezbiterzy; diakoni: Eudzoios, Lucjusz, Juliusz, Menas, Helladiusz, Gaiusz; biskupi: Secundus z Pentapoli, Theonas z Libii [i Pistos] (za Atanazy, *De Synodis,* 16).

Tak więc Ariusz sprzeciwia się jakiejkolwiek różnorodności w monadzie Boga, którą utożsamia z pierwszą hipostazą. Syna i Ducha nazywa hipostazami, czyli samodzielnie istniejącymi, w przeciwieństwie do twierdzeń Sabeliusza i gnostyków; nie są to jednak hipostazy boskie. Syn i cała reszta przez Niego stworzona ma istnienie, mądrość i potęgę przez stworzenie. Prawdziwą Mądrością i Logosem jest Ojciec, który w wybranym przez siebie momencie (przed czasem) tworzy kogoś na wzór swojej Mądrości i tak Go też nazywa.

Syn nie jest prawdziwym Bogiem i różni się od Ojca. Podkreślając transcendencję Boga, niemożliwość poznania Go rozciąga także na Syna, który ma poznanie właściwe stworzeniu, choć doskonałemu, nie może się więc wznieść do poziomu Boga. Tylko Ojciec jest z natury „nie podlegający zmianom i niezmienny", Syn natomiast został jako taki stworzony. Jego niezmienność jest więc darem Bożym, szczególną łaską, a nie cechą natury.

W owym czasie powszechnie nie rozróżniano *agénnetos* (niezrodzony, od *gennáô* = rodzę) od *agénetos* (niestworzony, od *gígnomai* = stawać się, również w sensie „rodzić się"). Słowa te jednakowo oznaczały absolut w przeciwieństwie do tego, co ma początek. Ograniczenie znaczenia tych słów tylko do monady pierwszej hipostazy, automatycznie umieszczało Syna po stronie stworzenia.

Pisząc, że „Syn z woli Ojca jest stworzony", Ariusz podkreśla, że nie istnieje On koniecznie, ale przez wolną decyzję Ojca. Stąd też relacja Ojca do Syna jest jednoznaczna z relacją Boga do świata, gdyż Syn jest jedynie pośrednikiem stworzenia, istniejący jak medioplatoński *nous* między najwyższym Jednym, a materią. Co prawda Ariusz podkreśla, że Syn jest stworzeniem nie tak jak inne stworzenia, że jest obrazem Mądrości Bożej, że jest doskonały i wszystko ma bezpośrednio od Boga, jednak umieszczanie Go między stworzeniami niwelowało Trójcę.

Trudno podejrzewać Ariusza o niezrozumienie dotychczasowych koncepcji teologicznych. Raczej chodziło mu o uproszczenie rozumowania, które niedostatecznie – jego zdaniem – wykazywało jedność Boga. Nie jest

też wykluczone, że bał się jakiegokolwiek mówienia analogicznego o Bogu. Jako że nie potrafił sobie wyobrazić rodzenia duchowego, które byłoby tylko *analogiczne* do rodzenia ludzkiego czy do jakiegokolwiek pochodzenia jednej rzeczy z drugiej, odrzucił je w ogóle. Z drugiej strony, jak widzieliśmy, bronił zasług Chrystusa.

Logos, jako stworzony obraz prawdziwego Logosu, którym jest Bóg, zajmował w Chrystusie miejsce „człowieka wewnętrznego", co zgodnie z powszechnym przekonaniem pochodzącym od stoików znaczyło, że jest w Nim zasadą całego życia psychicznego i duchowego. Można by więc powiedzieć, że Logos zajmował w Chrystusie miejsce duszy ludzkiej. Jako że Logos jest stworzeniem, Chrystus jest zmienny i gdyby chciał, mógłby grzeszyć. Nie stało się tak jednak, a Bóg z góry przewidział Jego bezgrzeszność i dlatego też od urodzenia obdarzył Go swoją chwałą. Podmiotem jego decyzji moralnych nie była więc dusza ludzka, ale Logos. Jest to największa różnica między twierdzeniami Ariusza, a na przykład Pawłem z Samosaty, który widział w Jezusie tylko osobę ludzką, w której zamieszkała Boża Mądrość.

Nie jest zatem wykluczone, że nauczanie Lucjana w Antiochii nawiązywało do tradycji Teofila, plasowało się jednak w opozycji do Pawła.

→ „Antiocheńskie" wątpliwości Pawła [31]

Zauważmy, że przeniesienie się Ariusza z Antiochii do Aleksandrii musiało wpłynąć na jego myślenie o Chrystusie. Niektóre aspekty chrystologii antiocheńskiej już sygnalizowałem. Gdy jednak Ariusz nauczył się w Aleksandrii, że właściwym podmiotem w Jezusie miałby być nie człowiek, syn Maryi, jak uczył Paweł z Samosaty, ale Boski Logos, do tego właśnie podmiotu musiał odnieść takie cechy Jezusa, znane z Ewangelii, które doskonale pasowały do człowieczeństwa. Tak więc wszystkie teksty Nowego Testamentu mówiące o słabości ciała Chrystusa i o Jego duchowych cierpieniach odniósł do Logosu, wykazując Jego zmienność jako konsekwencję „zastąpienia" duszy ludzkiej Chrystusa Logosem.

Dla Ariusza stało się oczywistym, że skoro Logos jest podmiotem w Chrystusie, a podmiot ten niewątpliwie cierpiał, Logos jest cierpiętliwy, czyli nie może być Bogiem. W pewnym fragmencie z *Thalii* pisał:

> Z natury jest zmienny, ale z własnej wolnej woli, ponieważ chce, pozostaje dobry; gdyby jednak chciał, mógłby się zmienić również On, jak wszystkie inne rzeczy. Dlatego też Bóg, wiedząc z góry, że On będzie dobry, przewidując to, dał Mu tę Łaskę, którą następnie On sam uzyskał przez zasługi. Tak więc z powodu swoich dzieł, które Bóg znał z góry, został uczyniony takim, jakim jest teraz (Atanazy, *List do biskupów Egiptu i Libii* 12).

Podstawą nauki Ariusza byłaby więc przede wszystkim chrystologia, a nie teologia trynitarna. Jego (i nie tylko jego) problemem było pojmowanie Chrystusa jako złożenia Logosu i ciała. Tylko Logos mógł być więc podmiotem duchowych cierpień Jezusa, musiał więc być do tych cierpień zdolny. Kiedy problem ten przeniósł się na grząski grunt spekulacji o preegzystencji Logosu, zaowocował taką a nie inną koncepcją Logosu.

Potępienie Ariusza

Tak jednoznaczne przedstawione poglądy Aleksander przedstawił biskupom zebranym na synodzie (Aleksandria, ok. 323; SCL 1, 78-82). Potępiono Ariusza i wszystkich jego zwolenników, którzy mieli nieostrożność podpisać się pod wyżej cytowanym *Listem do Aleksandra*; w liście posynodalnym Aleksander przepisuje zresztą ich imiona w tej samej kolejności, w jakiej sami się podpisali. Zgodnie ze zwyczajem poinformowano o tym biskupów innych prowincji kościelnych, sprawa jednak wcale się nie zakończyła, gdyż Ariusz poskarżył się swoim przyjaciołom, przede wszystkim Euzebiuszowi z Nikomedii i Euzebiuszowi z Cezarei, których prawdopodobnie znał jeszcze z Antiochii. Pierwszy z nich był kiedyś biskupem Berytu, dzisiejszego Bejrutu, przeniósł się jednak do Nikomedii, wyraźnie pragnąc być bliżej dworu cesarskiego; w tym mieście bowiem rezydował cesarz Konstantyn. Nie był to jeszcze kres jego ambicji, gdyż następnie przeniesie się do Konstantynopola, gdy Konstantyn wybuduje to miasto na nową stolicę cesarstwa. Tenże Euzebiusz zaczął więc wysyłać listy do innych biskupów w obronie Ariusza, a Aleksander pisał swoje, krytykując przerosty ambicji Euzebiusza i oskarżając go o sprzyjanie potępionemu za herezję Ariuszowi. Przy okazji trzeba nam pamiętać, że ktoś potępiony za herezję w jednym Kościele, nie mógł być przyjęty przez innego biskupa. Tylko synod tej samej prowincji mógł cofnąć ekskomunikę, jeśli doszedłby do takiego wniosku. Na nic takiego jednak się nie zapowiadało.

Interwencja cesarza

Konstantyn Wielki dowiedział się o sporze aleksandryjskim prawdopodobnie dopiero pod koniec września 324 roku, kiedy wrócił do domu po wojnie z Licyniuszem. Postanowił wtedy wysłać biskupa Hozjusza, któremu wyraźnie ufał, by udał się do Aleksandrii, a potem także do innych miast Wschodu. Przekazał mu list do Aleksandra i Ariusza nawołujący obu do zgody. Cesarzowi przedstawiono wyraźnie przedmiot sporu jako błahy, ale szkodliwy dla jedności Kościoła. Między innymi pisał w nim tak:

List do Aleksandra i Ariusza 71: (...) Albowiem przyczyną waszej niezgody nie była ani główna doktryna czy przepis Boskiego prawa, ani nie powstała między wami jakaś nowa herezja odnosząca się do kultu Boga. Obaj jesteście jednego i tego samego zdania, przeto z łatwością możecie połączyć się w zgodnej wspólnocie.

(71) Skoro wy toczycie ze sobą spór o rzeczy małe i naprawdę nieistotne, jest niestosowne, że tak wielka część ludu Bożego jest kierowana według waszych osądów, kiedy trwacie w niezgodzie. Jestem przekonany, że jest to nie tylko niewłaściwe, lecz po prostu złe (w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* II; tłum S.J. Kazikowski).

Oprócz tej sprawy, uważanej za mało ważną, Hozjusz miał w ogóle zabiegać o zgodę między wszystkimi zwaśnionymi, postarać się o ustalenie jednej wspólnej daty Wielkanocy i prawdopodobnie przywieźć cesarzowi ustalone wspólnie wyznanie wiary; tego możemy się domyślać z tego, że po zimowym pobycie w Aleksandrii udał się do Antiochii, przewodniczył tam wiosną obradom synodu i rzeczywiście ułożono tam pewne wyznanie wiary (Por. SCL 1, 86-89).

Jako że Konstantyn traktuje spór między Aleksandrem a Ariuszem za błahy, możemy się domyślać, że liczył na skuteczność swego nawoływania do zgody i nie zamierzał stosować innych środków zaradczych.

Bibliografia

S. Longosz, *Literacki charakter „Thalii" Ariusza*, RTK 18 (1971), z. 4, 113-117.
J. Ożóg, wstęp do: Atanazy, *Apologie*, PSP 21 (1979), 7-94.
J. Gliściński, *Współistotny Ojcu (spory ariańskie)*, Wydawnictwo Archidiecezjalne, Łódź 1992.
H. Pietras, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, VoxP 2006 (w druku).
H. Pietras, *Początek „kontrowersji ariańskiej"*, ZN UJ, Studia Religiologica 39 (2006) 57-78.

III.3.1.6. Syn równy Ojcu – Sobór Nicejski (325) [33]

Był to pierwszy synod biskupów, który został uznany przez cały Kościół za „powszechny" i obowiązujący, jako norma wiary dla wszystkich. Stało się to jednak wiele lat później, dopiero na Soborze Konstantynopolitańskim I (381), kiedy okazało się, że nie sposób wypracować żadnej innej formuły

wyznania wiary, na którą wszyscy mogliby się zgodzić, oraz po żmudnych, a koniecznych ustaleniach terminologicznych.

Przyczyną zaproszenia biskupów całego imperium przez cesarza była prawdopodobnie chęć uczczenia dwudziestolecia jego rządów (*vicenalia*), co wypadało 25 lipca. Widzieliśmy w poprzednim rozdziale, że cesarz raczej nie miał zamiaru gremialnie rozwiązywać jakichkolwiek spraw kościelnych. Z tego powodu wysłał Hozjusza, by wszystko pozałatwiał, a na uroczystym zebraniu miał zamiar ogłosić rozwiązania. W ten sposób chciał wywiązać się ze swego obowiązku Najwyższego Pontyfika (*Pontifex Maximus*). Piastując ten urząd, był on odpowiedzialny za kult i kalendarz świąteczny wszystkich religii Cesarstwa, przechowywał też formuły święte wszystkich religii, zapisane w *Liber pontificalis*. Chciał więc wiedzieć, na kiedy ma ogłosić DATĘ WIELKANOCY oraz jaka jest formuła wiary chrześcijańskiej, którą mógłby zapisać i zgodnie z którą mógłby rozsądzać, kto jest ortodoksyjnym chrześcijaninem, a kto nie. Z punktu widzenia państwa nie bez znaczenia były również schizmy i niepokoje w łonie Kościoła. Przede wszystkim chodziło o SCHIZMĘ MELECJAŃSKĄ, dzielącą Kościół egipski od czasu prześladowania Dioklecjana. Spór między Aleksandrem a Ariuszem, który przeszedł do historii pod nazwą arianizmu, cesarz uważał wtedy za mało ważny.

→ Kryzys ariański [32]

Hozjusz mógł wyruszyć z powierzoną mu misją jesienią 324 roku. Nie wykluczone, że wiózł z sobą cesarskie zaproszenia do Nicei. W Aleksandrii nie zdołał zażegnać schizmy melecjańskiej, ani pogodzić Ariusza z biskupem. Raczej nie miał żadnej możliwości poinformowania cesarza o rezultacie swej misji, gdyż porty były zimą zamknięte, od 11 listopada do 10 marca, a drogą lądową poczta z Aleksandrii do Rzymu docierała w co najmniej cztery miesiące. Wiosną udał się do Antiochii, gdzie wziął udział w synodzie. Wzięło w nim udział 56 biskupów (tylu wymienia list synodalny, zob. SCL 1, 83-90) z Palestyny, Arabii, Fenicji, Celesyrii i Kapadocji. Obrady przebiegały wyraźnie według życzeń Hozjusza, który trzymał się linii Aleksandra. Sformułowano wyznanie wiary potępiające arianizm bardzo radykalnie, przede wszystkim zaś pogląd o niezmienności Syna Bożego płynącej z Jego wolnej woli, a nie z natury. Potępiono również Euzebiusza z Cezarei i dwóch innych biskupów, którzy nie podpisali tego *Credo*, jednak ostateczny wyrok w ich sprawie zawieszono; jest to ważne, gdyby bowiem ekskomunikowano ich formalnie, nie mieliby prawa uczestniczenia w synodach, a w Nicei Euzebiusz z Cezarei nie tylko był obecny, ale był tam nader aktywny.

Na zaproszenie cesarza Konstantyna, 19 VI zebrało się w Nicei około 250 biskupów (później ustaliło się mówić o 318 biskupach w nawiązaniu do 318 sług Abrahama z Rdz 14, 14), prawie wszyscy ze Wschodu; z Zachodu był Hozjusz z Kordoby, który i tak od lat przebywał na Wschodzie, prawdopodobnie jeszcze innych czterech biskupów i dwóch prezbiterów rzymskich jako legatów papieża.

Wyznanie wiary

Fiasko misji Hozjusza zmusiło cesarza do podjęcia dyskusji na tematy, które spodziewał się mieć już rozwiązane. Nawet jeśli kazał spalić większość petycji biskupów, dotyczących różnorakich spraw kościelnych, i tak kilka wymagało rozstrzygnięcia. Nie wrócono także do tekstu wyznania wiary opracowanego w Antiochii, natomiast Euzebiusz z Cezarei zaproponował swoją wersję *Credo* (zob. DSP 1, 55). Zauważmy w tym miejscu, że dotąd Kościołowi nie było potrzeba żadnego wspólnego dla wszystkich wyznania wiary. W każdym lokalnym Kościele używano własnego *credo* przy udzielaniu chrztu, na przykład w Rzymie był to tak zwany *Skład Apostolski*. Widocznie jednak cesarz nalegał na wspólną formułę, gdyż potrzebował jej jako *Pontifex Maximus*, jak już widzieliśmy wyżej. W dyskusjach biskupi odeszli również od *credo* Euzebiusza i ułożono taki oto tekst:

> Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to jest z istoty Ojca, Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, a nie uczynionego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko się stało, co jest w niebie i co jest na ziemi, który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił i przyjął ciało, stał się człowiekiem, cierpiał i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił do nieba, przyjdzie sądzić żywych i umarłych. I w Ducha Świętego.
>
> Tych, którzy mówią: „był kiedyś czas kiedy go nie było" lub „zanim się narodził nie był" lub „stał się z niczego" lub pochodzi z innej hipostazy (*hipostasis*), lub z innej substancji (*ousia*) [niż Ojciec], lub, że Syn Boży jest zmienny i przeobrażalny, tych wszystkich powszechny i apostolski Kościół wyłącza (DSP 1, 25).

Pierwsze, co rzuca się w oczy, jest silne podkreślenie identyczności Syna Bożego, tego samego od początku do końca, czyli od prawieków po Wcielenie i Sąd Ostateczny. Było to w równej mierze zwrócone przeciw Ariuszo-

wi jak i przeciw teoriom Pawła z Samosaty: pierwszy głosił Jego stworzenie na początku czasów, a drugi widział Jego początek wręcz w narodzinach z Maryi.

→ „Antiocheńskie" wątpliwości Pawła... [31]

Przyjrzyjmy się ważniejszym sformułowaniom tego symbolu wiary.

Syn zrodzony – w przeciwieństwie do „uczynionego"

Ojcowie potępili termin *poiein*, a nie *ktizein*, które również oznacza „stworzyć", ale jest pojęciem biblijnym (Prz 8, 22), nie można więc było go wykluczyć.

Zrodzony z istoty Ojca

Według arian Syn jest odbiciem Istoty Ojca, zgodnie z Hbr 1, 3. Trzymając się tego tekstu, Ariusz wolał mówić o stworzeniu Syna z niczego, na obraz Boży, niż o zrodzeniu z istoty Boga. Również było to wymierzone przeciw Pawłowi z Samosaty, który mówił o zrodzeniu Syna z Maryi Panny.

Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego

Chodziło prawdopodobnie o uniknięcie dwuznacznego rozumienia słowa „Bóg" – mówiłem już o pisaniu tego słowa z rodzajnikiem lub bez, z czego można było wyciągać wniosek o istotnej niższości Syna względem Ojca.

Współistotny (homooúsios) Ojcu

→ Słowo u Boga [30]

Słowo to było używane przez gnostyków dla określenia jednakowości natury duchowej (*pneumatikôn*) i Boga lub też przynależności do tego samego rodzaju istnienia. Orygenes używał go jedynie dla rzeczy materialnych o tej samej naturze, np. woda w rzece i w źródle, zgodnie z językiem potocznym. Zdaje się, że nie chciał odnosić tego słowa do Trójcy, gdyż groziło to pojmowaniem Jej na sposób materialny. Widzieliśmy już także, jaka była na ten temat opinia Dionizego z Aleksandrii.

→ „Antiocheńskie" wątpliwości Pawła... [31]

Paweł z Samosaty stosował to słowo podobno dla podkreślenia monarchii. Słowo Boże jest współistotne Ojcu, co znaczy że jest z Nim identyczne, bez własnej osobowości; odrębnym od Ojca Synem miałby być dopiero Jezus, syn Maryi.

Taka historia używania słowa nie zachwycała nikogo i nie chciano za bardzo na nie się zgodzić. Ariusz pisał:

> On (Syn) nie ma żadnej charakterystyki boskiej w swojej hypostazie, ponieważ nie jest jednakowy ani *homooúsios* z Nim (*Thalia* według Atanazego, *De Synodis* 15).

Odrzucając to słowo, chciał Ariusz uniknąć koncepcji Boga cielesnego, czy też pochodzenia Syna na zasadzie emanacji czy podziału Monady; tego samego jednak chcieli również jego przeciwnicy. Euzebiusz z Cezarei napisał, że sam cesarz Konstantyn, który był obecny na sali podczas obrad, zaproponował – w sposób nie dopuszczający sprzeciwu – użycie tego słowa; jest to prawdopodobne, gdyż teolodzy zdawali sobie sprawę z wcześniejszych „obciążeń" tego pojęcia. Cesarz zaś mógł być przekonany, że żadne inne pojęcie nie odda tak zwięźle myśli o pochodzeniu Syna z Ojca.

Z innej hipostazy lub z innej substancji

Z anatematyzmu dołączonego do Symbolu; to zrównanie obu pojęć pochodziło z języka potocznego, w którym rzeczywiście *hypóstasis* była synonimem *ousía* i oznaczała albo jakiś byt ogólny, na przykład gatunek czy rodzaj, albo indywidualną jednostkę, jak na przykład tego, a nie innego człowieka czy jakikolwiek egzemplarz jednego gatunku. Taka też zresztą była filozoficzna definicja pojęcia hipostazy, podana już przez Arystotelesa. Mogło to być pojmowane antyariańsko (według nich Syn nie pochodzi z żadnej substancji, ale z niczego) oraz antypauliniańsko (według Pawła z Samosaty Syn pochodzi z ludzkiej substancji Maryi, a jest „Boży" dlatego, że „adoptowany" przez Boga). Na dłuższą metę w teologii nikogo jednak nie zadowalało takie zrównanie pojęć i sprowadziło sobór na drogę, którą koniecznie trzeba było opuścić, aby dojść do zadowalającego rezultatu (pomoże w tym Bazyli Wielki). Kiedy bowiem oba terminy zostały użyte w znaczeniu indywidualnej substancji Ojca, z której pochodzi Syn, brakło pojęcia, za pomocą którego można by było określić to, co dla Obu jest wspólne.

→ Precyzacje Ojców Kapadockich [36]

Symbolu nie podpisało dwóch biskupów libijskich, Teonas z Marmaryki i Secundus z Ptolemaidy. Pamiętamy, że zostali oni potępieni przez synod aleksandryjski razem z Ariuszem, raczej więc nie mieli prawa niczego podpisywać, gdyż formalnie byli wyłączeni z Kościoła. Oprócz nich sprzeciwiało się pięciu biskupów, z Euzebiuszem z Nikomedii na czele, gdy jed-

nak cesarz zagroził oponentom zesłaniem, zmienili zdanie. Warto zobaczyć, jakimi motywami się kierowali. Sokrates Scholastyk w relacji o Soborze pisze o ich poglądach:

Sokrates Scholastyk (450)

> *Historia Kościoła* I, 8: Utrzymywali oni bowiem, że istota pochodząca od jakiejś drugiej istoty jest z nią współistotna albo na zasadzie podziału, albo wypływania, albo też wyrastania: na zasadzie wyrastania tak jak pęd wyrasta z korzeni, zaś wypływania tak, jak należące do ojca dzieci, a na zasadzie podziału – tak jak dwie lub trzy złote czarki kruszcu; Syn nie istnieje na żadnej z wymienionych tu zasad; dlatego też, jak sami twierdzili, nie zgodzili się na ową formułę wyznania wiary (S.J. Kazikowski).

Widać z tego, że opór przeciw podpisaniu formuły z *homooúsios* płynął z materialistycznego zabarwienia tego terminu, sugerującego jakieś rozciąganie lub dzielenie substancji Ojca. Wchodziła też w rachubę obawa przed monarchiańskim znaczeniem słowa według Pawła z Samosaty. Stąd też wysiłek późniejszych obrońców Soboru pójdzie w kierunku wyjaśnienia niecielesnego znaczenia tego pojęcia.

W sprawie daty Wielkanocy ustalono – że tak powiem – konieczność jej ustalenia. Dalej miał ją wyznaczać dla całego Kościoła biskup Aleksandrii, jednak Rzymianie nie mogli się zgodzić na datę po 21 kwietnia. Wtedy wypadał u nich początek roku (liczony od założenia Rzymu) i mogłyby wystąpić lata w ogóle bez Paschy, a innym razem byłyby dwie: na początku roku i na końcu. Cesarz jednak list w tej sprawie ogłosił i rozesłał do wszystkich Kościołów jako podsumowujący obrady.

Wspomniałem już, że cesarz kazał spalić stertę petycji, jakie przywieźli z sobą biskupi, gdyż pewnie dyskusje się przeciągały, a 25 lipca miały się zacząć obchody jubileuszowe. Mimo to ustalono jednak dwadzieścia kanonów dyscyplinarnych, które cieszyły się wielkim szacunkiem w całym Kościele i weszły w skład wielu kolekcji kanonów. Z doktrynalnego punktu widzenia ważne jest, że żaden z nich nie wspomina Ariusza, natomiast jeden z nich (20) odmawia ważności chrztowi udzielanemu przez zwolenników Pawła z Samosaty. Wygląda więc na to, że teorie Pawła budziły znacznie większy niepokój niż idee Ariusza.

Opinia, że Sobór Nicejski od zwołania był antyariański, pochodzi od Atanazego, ale o nim będziemy jeszcze mówić.

Bibliografia

Sz. Włodarski, *Siedem Soborów Ekumenicznych*, IW Odrodzenie 1968, s. 19-59.
J. Woliński, *Sobór Nicejski zwrotnym punktem w nauczaniu patrystyki*, VoxP 9 (1989), z. 16, 191-211.
J. Słomka, *Z historii interpretacji nicejskiego wyznania wiary*, Łódzkie Studia Teologiczne 3 (1994) 323-338.
M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego.* Cz. 1: Dzieje, Biblos, 1994.
Dokumenty Soborów Powszechnych I, opr. A. Baron, H. Pietras, ŹMT 24, WAM 2001.

III.3.1.7. Szukanie alternatywy [34]

Po Soborze Nicejskim biskupi rozjechali się do swoich Kościołów i woleli nie pamiętać, że podpisali jakieś wyznanie wiary na rozkaz cesarza. Jest znamienne, że mimo szybkiej recepcji kanonów soborowych, do wyznania wiary z Nicei nikt nie nawiązał przez około 25 lat, a przynajmniej nie mamy na to żadnego świadectwa mimo zachowanych wielu akt różnych synodów. W Kościele odbywają się synody, jak dawniej, teraz jednak coraz to pojawiają się na nich próby ułożenia nowego wyznania wiary, być może po to, by doręczyć je cesarzowi i podmienić zamiast niechcianego *credo* nicejskiego. By zrozumieć te próby, przypatrzmy się pokrótce teologii, jak się wtedy rozwijała. Jednym z ważniejszych biskupów i teologów zabierających głos był Euzebiusz z Cezarei.

Ortodoksyjny subordynacjonizm

Euzebiusz z Cezarei (339)

Był on ostatnim teologiem subordynacjonistą, to znaczy uważającym Syna Bożego za niższego od Ojca, nie potępionym za poglądy. Tę samą teologię prezentował przed i po Nicei, zresztą dość dyplomatycznie. Swoją teologię Logosu wplótł w teologię państwa i Kościoła cesarskiego czy państwowego. Inspirację dla swoich poglądów czerpał z następujących źródeł:

– z tradycji Kościoła z subordynacjonizmem apologetów i Orygenesa, a w punktach, w których odchodzi od niego – przeważnie także z Aleksandrii, na przykład od Filona Aleksandryjskiego i od Dionizego Wielkiego; z tradycji „azjatyckiej" przejął prawdopodobnie jedynie zainteresowania historyczne,

– z Pisma Świętego interpretowanego raczej dosłownie i historycznie,
– z pism medioplatonizmu (trudno dociec jednak, do jakiego stopnia).

Tuż po zakończeniu obrad Soboru Nicejskiego Euzebiusz uznał za stosowne napisanie listu do swego Kościoła w Cezarei Palestyńskiej, w którym wyjaśnia swoje stanowisko na soborze i usprawiedliwia podpisanie wyznania wiary z *homooúsios*. Stara się w nim wykazać, że jest to *credo* zasadniczo zgodne z wyznaniem wiary Kościoła palestyńskiego i że wprowadzone na polecenie cesarza – tak przynajmniej twierdzi – pojęcie współistotności (*homooúsios*) nie wnosi nic szczególnie nowego, gdyż chce jedynie podkreślić, że istnieje różnica między Synem Bożym i jego pochodzeniem od Ojca, a wszystkimi stworzeniami uczynionymi z niczego.

W *Demonstratio Evangelica*, które to dzieło powstało jeszcze przed Soborem Nicejskim, pisze o Logosie:

> 5, 5, 10: (...) ma swoją własną hipostazę, całkowicie boską i racjonalną, która istnieje i działa sama przez się, ale jest niematerialna i bezcielesna, i pod każdym względem jest podobna do natury pierwszego i nieuczynionego, i jedynego Boga; ma ona w sobie *logoi* wszystkiego, co zostało uczynione oraz niewidzialne i bezcielesne idee każdej rzeczy widzialnej. Przez to proroctwa Boże nazywają ją (tę hipostazę) także Mądrością i Logosem Boga.

Widać w tych sformułowaniach daleko idącą zależność od koncepcji Logosu sięgającej korzeniami do Filona. Ten wpływ też pewnie zaważył na Euzebiuszowym opisywaniu Syna jako niższego od Ojca. Pojęcie hipostazy przejął zapewne z pism Orygenesa. Wyraźnie jednak odczuwa potrzebę opisania, jak mają się do siebie hipostazy Boga Ojca i Logosu. Z braku innych pojęć pisze więc, że są one we wszystkim podobne. Od tego jest już tylko jeden krok, by uznać je za identyczne, to jednak wydaje się być sprzeczne z jego założeniem subordynacji Syna względem Ojca i być może budziło obawy uznania dwóch Absolutów, co byłoby absurdem. Wyraźnie widać to w mowie, którą wygłosił na poświęcenie kościoła w Tyrze, należącym do jego metropolii i zacytował w *Historii kościelnej* (X, 4, 65) na wieczną rzeczy pamiątkę:

> (...) ozdobili świątynię ogromnym przedsionkiem na cześć i chwałę jednego i jedynego Boga, powszechnego władcy, a po każdej stronie najwyższego majestatu Ojca, drugorzędny blask światła Chrystusa i Ducha Świętego.

W tej samej mowie (HE X, 4, 41) w podobny sposób interpretuje znaczenie trzech bram. Ojciec jest więc jedynym Bogiem, „pierwszym", niezrodzoną Mądrością bez początku. Syn zajmuje drugie miejsce, istniejąc

między Bogiem a światem stworzonym. Jest Demiurgiem organizującym świat, żywym narzędziem Boga, pilotem lub sternikiem na okręcie świata kierującym nim według wskazań Ojca. Jego rola podobna jest do tej, jaką miała *anima mundi* medioplatonizmu, z tym, że właściwym Stwórcą nie jest Logos, ale „Pierwszy Bóg". Syn z miłości do ludzi objawiał się im w formie anioła lub człowieka, by poprawiać ich błędy i prowadzić ku prawdzie.

Euzebiusz zajmuje się tylko rozróżnieniem między pierwszą, a drugą hipostazą, nie uwzględniając Ducha Świętego, którego uznaje za pierwsze z Bożych dzieł. Podobnie pisał i Orygenes, Euzebiusz nie mówi jednak wyraźnie, co przez to rozumie, z czego nie należy sądzić, by Ducha wyłączał z Trójcy.

Podkreślając odrębność hipostazy Syna, mówi, że nie jest zrodzony na wzór ludzkiego rodzenia, gdzie z jednego rodzi się drugie, całkiem odrębne. Bóstwo Syna nie jest bez przyczyny i bez rodzenia, ale pochodzi od Ojca i tylko od Ojca. Stara się unikać skrajności w sformułowaniach:

– zgadza się na rodzenie, ale nie „z substancji", gdyż kojarzy mu się to z jakimś dzieleniem Bożej substancji i brzmi antropomorficznie; obawy przed materialistycznym pojmowaniem rodzenia Syna podziela z Orygenesem i prawdopodobnie dlatego odrzuca nicejski *homooúsios*;
– nie zgadza się na „rodzenie wieczne", jak jest u Orygenesa; woli mówić, że nastąpiło ono przed czasem, bez dodatkowych precyzacji;
– zrodzenie Syna jest, jego zdaniem, aktem wolności Boga, Logos więc w istnieniu zależy od decyzji pierwszej hipostazy Ojca, która jest nie tylko przyczyną ontyczną istnienia Syna, ale i wyznacza jego początek chronologiczny, choć przed stworzeniem świata. Była to opinia powszechna przed Orygenesem, ryzykowna jednak, gdyż w rezultacie prowadząca do stwierdzenia stworzenia Syna;
– odrzuca stworzenie Syna z niczego, gdyż wtedy Syn nie byłby ani Jednorodzonym, ani Panem, ani Bogiem, nie miałby udziału w bóstwie, co jest nauką Kościoła (por. *Theologia ecclesiastica* I. 10);
– uznaje hipostazę Syna jako oddzielną od Ojca, ale głosi subordynacjonizm z podkreślaniem jedynie podobieństwa natury Syna do natury Ojca.

Nowy monarchianizm

Często bywa. że jednemu skrajnemu stanowisku przeciwstawia się inne, równie skrajne i przez to równie nieprawdziwe. Tak było i tym razem. Dla odparcia ariańskiego oddzielania Syna od Ojca, Eustacjusz i Marceli z Ancyry podkreślali tak bardzo ich jedność, że popadli w monarchianizm.

Już od Pawła z Samosaty w Azji Mniejszej coraz więcej uwagi poświęcano człowieczeństwu Chrystusa. Zmieniały się powoli aspekty: ważniejsze wydawało się być, że to Chrystus jako człowiek jest obrazem Boga, a nie odwieczny Logos, jak uczono w Aleksandrii.

Eustacjusz z Antiochii (327)

Eustacjusz pisze zatem, że Syn jest obrazem Ojca, a Jezus obrazem Syna. Identyfikuje wcielony Logos z Mądrością i Synem, co jest zgodne z tradycyjnym wykładem wiary, ale czyni to, nie troszcząc się o odróżnienie Go od Ojca. Na jego przykładzie możemy zobaczyć, jak kłopotliwy dla teologii był brak rozróżnienia między *ousia* i *hypostasis*, o czym wspominałem przy okazji anatematyzmów dołączonych do nicejskiego wyznania wiary. Eustacjusz „zużywa" oba słowa na określenie jedności bóstwa Ojca i Syna i brak mu już terminów na opisanie ich odrębności. Pisze więc, że Ojciec i Syn różnią się tylko o tyle, o ile *prosopa*, a te definiuje jako cechy zewnętrzne, choć charakterystyczne dla danej natury, na przykład śmiech u człowieka czy szczekanie u psa. Takie wyjaśnienie nie mogło zadowolić, bowiem odrębność Syna na niczym konkretnym by nie polegała. Eustacjusz bardzo uważał na używane sformułowania i przez to jego poglądy w istocie monarchiańskie nigdy nie przedstawiały się radykalnie.

→ „Antiocheńskie wątpliwości... [31]

Brak jasnego rozróżnienia osobowości Ojca i Syna uwarunkował też jego chrystologię. Logos i Mądrość Boża mieszka w człowieku – Jezusie. Jako że ta Mądrość jest identyczna z Bogiem, Chrystus też jest Bogiem, niczego nie tracąc z ludzkiej natury. Brzmi to niewinnie, jednak zakładał on podmiotową, czy wręcz osobową tożsamość tejże Mądrości i Boga Ojca. Równocześnie Eustacjusz podkreśla również istnienie i podmiotowość duszy ludzkiej Chrystusa, który w ten sposób może cierpieć także duchowo. Różnica między dwoma naturami w Chrystusie – które jakby dodają się do siebie – jest jednak tak silnie podkreślona, że grozi rozdzieleniem na dwie osoby. Nie uznaje więc, konsekwentnie, tak zwanej później *communicatio idiomatum*, to znaczy zamiennego używania określeń dotyczących natury boskiej i ludzkiej do osoby Chrystusa. W myśl tej zasady można mówić, że Chrystus był śmiertelny i nieśmiertelny, podległy cierpieniom i niepodległy, można mówić o Jego narodzeniu jako o Bożym Narodzeniu, a o Jego śmierci jako o śmierci Boga, choć wygląda to absurdalnie. Podstawą do tego jest jednak jedność podmiotu w Chrystusie. Eustacjusz tak bardzo oddziela naturę boską od ludzkiej, że w jego mówieniu o Chrystusie to, co odnosi się do człowieka, nie dotyczy bóstwa i odwrotnie, a bóstwo Chrystusa jest tożsame z Ojcem.

Ignacy Antiocheński mówił o Chrystusie: *theos sarkophóros*, podkreślając Jego bóstwo i realność ludzkiego ciała, nie określając jednak precyzyjnie kompletności ludzkiej natury. Eustacjusz odwrócił to i nazywał Chrystusa *ánthropos theophóros* akcentując człowieczeństwo, które przyjęło bóstwo. Odbiegało to znaczenie od aleksandryjskiej teologii opierającej się na schemacie *Logos-sarx*. Podmiotem w Jezusie był więc dla Eustacjusza człowiek, a nie Bóg.

Marceli z Ancyry (374)

Poglądy znacznie bardziej radykalnie monarchiańskie niż Eustacjusz reprezentował Marceli. Z tego powodu parokrotnie był potępiany na Wschodzie. Na Zachodzie jednak uchodził przez długi czas za ortodoksyjnego i pokrzywdzonego, gdyż przedstawił się tam jako prześladowany za zwalczanie arianizmu. Z czasem jednak poglądy jego krytykowano już powszechnie. Jego doktryna umieszcza się na antypodach wystąpienia Ariusza i wyznacza jakby przeciwną granicę toczących się sporów trynitarnych.

Podobnie jak Eustacjusz, stara się o zachowanie jedności Boga i Jego niepodzielności. Przeciwnie niż arianie, wprowadza do monady Boga Logos (Syna) i Ducha. Przeczy jednak oddzielności hipostaz, bojąc się, że zrozumiałby ktoś tę różnicę jako taką, jaka istnieje między ojcem i synem wśród ludzi. Wszystkie określenia Boga odnoszą się zatem do Trzech: Duch, Nieśmiertelny, Niewidzialny, Niedotykalny, Niepoznawalny, a także *Pantokrator*, czyli Władający wszystkim (dotąd używany tylko w odniesieniu do Ojca), gdyż inaczej trzeba by zaliczyć Syna do „wszystkiego", nad którym rządzi Ojciec.

Używa pojęcia „triady", ma jednak na uwadze przede wszystkim jedną *ousia-pneuma*. Trudno mu wyrazić różnicę między Trzema; istnieje tylko jedna *hypóstasis* Boga, a Logos jest Jego *dynamis*. Ich zjednoczenie obejmuje także Chrystusa, który jest Synem Bożym identycznym z Logosem, a konsekwentnie również z Ojcem. W liście do papieża Liberiusza streszcza swoje wyznanie wiary:

> Nasza wiara jest w jednego Boga, Ojca, Pana wszystkiego, i w Jego Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa i w Ducha Świętego. A to z powodu zjednoczenia jedynego bóstwa, jedynej mocy, jedynej hypostazy, jedynej istoty (*ousia*), jedynej chwały (*doxologia*), jedynego panowania, jedynego królestwa, jedynego obrazu współistotnej Trójcy, z której wszystko bierze istnienie.

Trudno byłoby określić mocniej jedyność Bożej substancji.

Mimo jednej jedynej monady, Ojciec jest Ojcem, a Syn Synem. Stąd też wciela się tylko Syn, który nie jest jednak oddzielną osobą i – tak prawdę powiedziawszy – Synem nazywać się powinien dopiero od narodzenia na ziemi. Nie było bowiem rzeczywistego „zrodzenia" Syna przez Ojca, w przeciwieństwie do zrodzenia z Dziewicy (np. Frg. 18).

Dzieje świata z powodu wcielenia dzielą się na dwie *ekonomie*:

1) od stworzenia do Wcielenia;
2) od Wcielenia do czasów eschatologicznych („ekonomia młoda i nowa"). W tej drugiej można wydzielić trzecią „ekonomię Ducha", która jednak nie jest niezależna; określa tak działanie Ducha w Kościele.

Logos, określony jako *dynamis*, czyli wewnętrzna Bogu moc, w celu stworzenia świata i późniejszego wcielenia przeradza się w *enérgeia drastike*, czynną i sprawczą energię, nie przestając być równocześnie mocą istniejącą w Bogu. Wcielenie nie jest tylko zamieszkaniem tej mocy Bożej w ciele, ale przyjęciem go. Dopiero od momentu urodzin Jezusa z Maryi Panny można mówić o rzeczywistym istnieniu Syna Bożego, nie było bowiem żadnego przedwiecznego zrodzenia Syna, rozdzielającego jedność Bożej monady.

Obrazem Ojca niewidzialnego nie jest Logos, ale człowiek – Jezus. Logos łączy się z ciałem, dając mu nieśmiertelność i tak ludzkie ciało zostaje ubóstwione i wszyscy otrzymują dar Bożej adopcji:

> Za pomocą ciała On zwyciężył diabła, który na początku zdobył człowieka i czyni go nie tylko nieskazitelnym i nieśmiertelnym, ale także panującym wraz z Bogiem niebios (Fr. 10).

Marceli przenosi na ciało Chrystusa rolę bycia obrazem Boga i Synem pierworodnym. Jako że Logos Boży z definicji jest poza wszelkim cierpieniem, komentując Mt 26, 41 (nie moja, ale Twoja wola), Marceli wprowadza pojęcie woli ciała. Tak też wyjaśnia 2 Kor 13, 4 (chociaż został ukrzyżowany ze słabości, to jednak żyje dzięki mocy Bożej). Moc Boża to Syn, zaś słabość to Jego złączenie z ciałem. Rozdział na dwie wole był przeciwstawieniem się doktrynie arian uznających jedną, ale zmienną wolę stworzonego Logosu. W ten sposób Marceli zbliża się nieco do koncepcji *Logos-anthropos*, to znaczy do ze wszech miar prawdziwego mówienia, że Chrystus jest Synem Bożym (Logosem), który stał się „człowiekiem", a nie tylko „ciałem", tyle że z właściwymi sobie niedostatkami teologii samego Logosu pojmowanego niesubstancjalnie. Nie mówi też o duszy ludzkiej Chrystusa pewnie dla podkreślenia roli Logosu w zbawczych dziełach Jezusa, zależ-

nych w ten sposób ewidentnie od woli Bożej, a nie tylko od „woli ciała". Jedynie też ciało zostało ukrzyżowane, a nie Logos. Utrzymuje jednak, że Logos jako *enérgeia* złączony z ciałem jest prawdziwym człowiekiem.

Po zmartwychwstaniu Jezus jest – jak pisze – *kyriakos ánthropos* („Człowiek Pański"), uwielbiony, który „stoi po prawicy Boga" (Dz 7, 56). Jest On, jak u Pawła z Samosaty, *aparche* (pierwociny ofiarowane) i *kephale* (głowa) Kościoła:

> *De incarnatione et contra arianos* 12: Wszystko, co według Pisma otrzymał Syn, powiedziane jest ze względu na Kościół, ponieważ ciało jest pierwocinami Kościoła (1 Kor 15, 23). A jako, że *aparche* otrzymała imię, które jest ponad wszelkie imię, także ciasto (por. 1 Kor 5, 6: „odrobina kwasu całe ciasto zakwasza") zostaje podniesione przez tę moc i posadzone [na tronie], według słów: „razem też wskrzesił i razem posadził na wyżynach niebieskich" (Ef 2, 6).

Cały Kościół zatem uczestniczy w chwale Chrystusa. Dalsze rozwijanie tego zagadnienia wprowadziło jednak Marcelego w ślepy zaułek, gdy próbował złączyć je ze słowami św. Pawła o królestwie Syna. Otóż w oparciu o 1 Kor 15, 24-28 (Syn po pokonaniu wszystkich przeciwników odda Królestwo Ojcu, a potem sam się Mu podda), mówi o końcu królestwa Chrystusa w powrocie do Ojca. Chrystus zachowa swoje ciało zmartwychwstałe do dnia sądu, ale nie dłużej, gdyż nie będzie to potrzebne:

> (...) Paweł powiedział jasno i wyraźnie, że ekonomia ciała Logosu, która dokonała się ze względu na nas, ma trwać przez krótki czas w przeszłości i przyszłości, i jak ma początek, będzie miała i koniec. Dlatego mówi: „potem będzie koniec, kiedy przekaże Królestwo Bogu Ojcu" (1 Kor 15, 24) (Fr. 117).

Tak więc „podział" Logosu na wewnętrzną Bogu *dynamis* i na działającą na zewnątrz *enérgeia* ma charakter prowizoryczny, gdyż *enérgeia* dąży do powrotu do stanu poprzedniego w obrębie monady Boga. Po końcu świata, ludzka natura Chrystusa, zredukowana do ciała, nie będzie już potrzebna; według J 6, 63: „Duch daje życie, ciało na nic się nie przyda". Głową odrodzonej ludzkości nie będzie już Jezus jako *kyriakos ánthropos*, ale sam wewnętrzny Bogu Logos. Co zaś się stanie z ciałem Chrystusa, tego Marceli po prostu nie wie:

> Jeśli ktoś zapytałby o ciało, które w Logosie stało się nieśmiertelne, co odpowiemy? (...) nie pytajcie mnie o to, czego nie nauczyłem się jasno z boskich Pism. Dlatego też nie mogę powiedzieć nic pewnego o boskim ciele, które miało udział w boskim Logosie (Fr. 121).

Taka odpowiedź świadczy o pewnej niespójności systemu Marcelego. W próbie ominięcia jej, czy też wyjaśnienia, odpowiadając Euzebiuszowi na wprost skierowane pytanie o ciało Chrystusa zmartwychwstałego, identyfikuje je z Kościołem. Tak pojęte, nie zniknie tajemniczo przy przekazaniu Królestwa Ojcu, a relacja Logos – ciało (= Kościół) wydaje się być końcowym rezultatem „drugiej ekonomii". Nie wiadomo jednak, w jaki sposób *Logos – dynamis* będzie dalej głową swego ciała-Kościoła.

Misja Logosu w ciele dopełnia się przez przekazanie Ducha Świętego tym, którzy w Chrystusie poddali się panowaniu Logosu. Odkupiciel i odkupieni stają się organiczną jednością, ale nie na sposób gnostycki (= elementy duchowe, współistotne z sobą i z Bogiem), lecz jako ożywione przez ducha Chrystusa stają się Jego członkami, czyli jednym ciałem – Kościołem.

Pogląd o końcu królestwa Chrystusa, może najbardziej bulwersujący z wszystkich twierdzeń Marcelego, znalazł odpowiedź w licznych wyznaniach wiary, że „Królestwu Jego nie będzie końca".

Teorie Mercelego przypominały jako żywo potępione już dawno poglądy Pawła z Samosaty i jako takie były mocno krytykowane, zwłaszcza przez Euzebiusza z Cezarei w dziele *Teologia kościelna*.

Działania Atanazego

Po śmierci Aleksandra biskupem Aleksandrii został Atanazy, jego krewny i były sekretarz, towarzyszący mu w Nicei. Po wyborze w 328 roku wszedł on w ostry konflikt z melecjanami, którzy stanowili problem dla Kościoła w Egipcie już od dawna. Cesarzowi zależało na zażegnaniu schizmy, było to już przedmiotem misji, z jaką wysłał Hozjusza na Wschód w 324 roku. Nieprzejednana postawa Atanazego była więc przeciwna jego woli, z którą zgadzała się większość biskupów wschodnich. Wzajemnych zarzutów pomiędzy Atanazym i melecjanami jest tak dużo i opisane są z tak wielką dawką retoryki, że trudno uznać, kto i w czym miał rację. Pewne jest jednak, że synod w Tyrze w 335 roku potępił Atanazego, a nie melecjan (por. SCL 1, 91), a cesarz dodatkowo skazał go na wygnanie.

Atanazy wyjechał do Rzymu i tam wolał przedstawić się jako prześladowany przez arian, niż usunięty z powodów dyscyplinarnych. Uwierzono mu i przyjęto do jedności Kościoła. Papież Juliusz I po synodzie w 340 roku napisał do biskupów wschodnich list, zarzucając im arianizm i niesprawiedliwe traktowanie Atanazego, na co tamci odpisali, na wielkim synodzie w Antiochii zwołanym z okazji poświęcenia kościoła:

> Nie idziemy za Ariuszem (jakżeż będąc biskupami, mielibyśmy iść za prezbiterem?) ani nie przyjęliśmy żadnej innej wiary, sprzecznej z głoszoną od początku, ale jako urzędowi kontrolerzy i sędziowie jego wiary, pozwoliliśmy zbliżyć się raczej jemu, niż sami pójść za nim, a przekonacie się o tym z treści listu (SCL 1, 129).

Dołączyli wyznanie wiary, całkiem ortodoksyjne, nie zmieniło to jednak wiele.

→ Zestawienie ważnych pojęć [66]

W 343 roku miał się odbyć powszechny synod w Sardyce (dzisiejsza Sofia). Atanazy był znowu na wygnaniu (zob. Problemy Atanazego) i wraz z delegacją biskupów zachodnich miał brać udział w obradach. Jako że był oficjalnie potępiony na Wschodzie nie miał takiego prawa i biskupi wschodni na znak sprzeciwu opuścili Sardykę i zebrali się w pobliskim Filippopolis. I jedni, i drudzy ułożyli swoje wyznanie wiary i warto zauważyć, że żadne z nich nie nawiązuje do *credo* z Nicei (por. SCL 1, 143nn).

III.3.1.8. Zwycięstwo Atanazego [35]

Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, to co przeszło do historii jako „kryzys ariański", z punktu widzenia biskupów wschodnich mogłoby się nazywać „kryzysem atanazjańskim", ewentualnie z arianizmem w tle. Rola Atanazego jednak miała być większa i znacznie bardziej pozytywna niż można by to przypuszczać. Pomiędzy aż pięcioma wygnaniami, które zmusiły go do podróżowania, ale równocześnie umożliwiły kontakt z wieloma środowiskami zdał sobie sprawę, że ciągłe spory o nowe sformułowania wyznania wiary do nikąd nie prowadzą. Dojrzał też do tego, by zaprzestać walki z całym Wschodem, by przestać ich nazywać „ariomaniakami", a raczej poszukać z nimi porozumienia. Na tym też porozumieniu polega zwycięstwo Atanazego.

Około 348 roku, po wielu doświadczeniach synodów nieprowadzących do jedności, rozpoczął kilkudziesięcioletnią batalię w obronie nicejskiego *credo*. Zapewne nie bez znaczenia było, że podpisało je w końcu około 250 biskupów, czyli więcej niż zebrało się na jakimkolwiek innym synodzie.

Teologia trynitarna Atanazego

Atanazy pozostaje pod wpływem teologii aleksandryjskiej, aczkolwiek ujmuje ją w nowej formie i w nowym kontekście sporów o jedność Boga. Bardziej też interesuje go aspekt soteriologiczny niż kosmologiczny – Bóg nie potrzebował pośrednika dla stworzenia, więc Syn nie jest stworzony ze względu na nas. Atanazemu nie chodziło o to, by negować pośredniczenie Syna, ale starał się odrzucić wszelki subordynacjonizm zawarty choćby tylko nie wprost w tezie o pozycji jakby „środkowej" czy „pośredniej" Syna, między Bogiem a światem. Ojciec działa przez Syna tak, jak światło oświetla za pośrednictwem swego blasku. NB., określenie „światło" wydaje mu się najbardziej odpowiednie dla wyjaśnienia stosunku między Ojcem a Synem; także inne *epinoiai* służą mu do określenia nie tyle natury Syna, ile immanentnej relacji do Ojca w „obrębie" Bóstwa.

Syn jest „żywą wolą" Ojca, istotową aktywnością stwarzającą świat i działającą w nim. Zrodzony z istoty Ojca, owoc Jego natury (a nie wolnej decyzji, jak chcieli arianie), jest Synem ze względu na naturę i na istotę:

> *Przeciwko arianom* = *Contra arianos* = CA, I, 9: Syn Boży jest z natury swej rzeczywistym Synem Boga Ojca, z Jego substancji zrodzonym; jest jednorodzoną Mądrością Bożą oraz prawdziwym i jedynym Logosem Bożym; nie jest stworzeniem ani dziełem Bożym, lecz faktycznym płodem samej substancji Ojca; dlatego jest również prawdziwym Bogiem, *homoousios* prawdziwemu Ojcu. Wszyscy inni natomiast, o których powiedziano: „Jam rzekł, bogami jesteście" (Ps 81, 6), są jedynie dopuszczeni do uczestnictwa w Jego synostwie przez Ducha Świętego. Bowiem Syn stanowi odblask ojcowskiej substancji, światłość ze światłości, moc Ojca i Jego prawdziwy obraz – co stwierdził sam Pan, mówiąc: „Kto mnie widzi, widzi i Ojca mego" (J 14, 9). Istniał On zawsze tak jak obecnie i nie było nigdy okresu, w którym by nie istniał; skoro bowiem Ojciec jest odwieczny, odwieczny musi być także Jego Logos i odwieczna Jego Mądrość (tłum. M. Michalski).

Atanazy rozróżnia między Synem z natury, a ludźmi, synami przez łaskę. Rodzenie boskie nie wymaga ani podziału, ani materii pierwotnej. Ojciec jest przyczyną ontologiczną istnienia Syna, ale nie jest to związane z jakimkolwiek chronologicznie ujmowalnym początkiem. Podobnie jak Orygenes, mówi, że Ojciec zawsze był Ojcem, gdyż zrodzenie Syna w czasie wiązałoby się z niedoskonałością natury Ojca i znaczyłoby, że kiedyś nie miał Logosu, Mądrości, obrazu, prawdy itd. Używa często pojęcia *ousia* w przeciwieństwie do innych Aleksandryjczyków. Prawie zawsze też w sen-

sie *ousia prima*, indywidualna, gdy mówi o podobieństwie *ousii* Ojca i Syna, czyli jako synonim *hypóstasis*. Czasem też wydaje się utożsamiać *ousia* z *physis*.

→ Sobór Nicejski [33]

Homoousios jest też raczej u niego terminem ogólnym: Syn ma taką samą *ousia* jak Ojciec, jak w przyrodzie każdy zrodzony ma taką samą *ousia* jak rodzący. Syn jest więc też *homoousios* z ludźmi, o ile jest człowiekiem, synem Maryi (*De sententia Dionisii* 10). Z tym tylko, że rodzenie Boże nie prowadziło do podziału istoty Ojca; Syn jest nieoddzielny od Ojca tak jak nieoddzielny jest blask od światła i rzeka od źródła.

Wszystkie jego dzieła świadczą o trudnościach terminologicznych w określeniu relacji Ojca i Syna. Atanazy zdaje sobie sprawę, że w opozycji do ariańskiej tezy o całkowitym niepodobieństwie Ojca i Syna ciągle istnieje niebezpieczeństwo przedstawienia jedności Ojca i Syna tak radykalnie, że mogą „zlać" się w jedną osobę. Pisze więc, że Syn jest jedno z Ojcem „przez podobieństwo", precyzuje, że to podobieństwo musi być różne od naśladownictwa, do którego powołani są ludzie. Chodzi tu więc o podobieństwo bardzo szczególne, wymagające dodatkowych wyjaśnień. Jako że wielu biskupów wschodnich nie chciało się zgodzić na nicejski *homoousios* z przyczyn, jakie wskazałem poprzednio, mówiąc o Soborze Nicejskim; Bazyli z Ancyry zaproponował pojęcie *homoiousios*, czyli „podobny co do istoty". Słowo to było neologizmem, nie miało więc żadnych zwyczajowych obciążeń (na przykład nie niosło z sobą konotacji materialnych) i wielu skłaniało się do jego przyjęcia. Atanazy podjął ten termin, starał się wykazać jego niesprzeczność z *homoousios*, choć podkreślał, że pojęcie to ujmuje tylko jeden aspekt zagadnienia, gdyż brakuje w nim podkreślenia, że Syn pochodzi z istoty Ojca, jak to określił Sobór Nicejski. Atanazy bowiem, podobnie jak Euzebiusz z Cezarei w liście do swego Kościoła, określa podstawowe znaczenie wyrażenia *homooúsios* jako wskazujące na pochodzenie Syna od Ojca w przeciwieństwie do reszty stworzeń, powołanych do istnienia z niczego. Pisze więc:

> *De synodis* 41: Tak więc, przyjmując jedynie formułę *homoiousios*, nie ujmuje się wszystkiego, co jest zawarte w wyrażeniu „z istoty". Przyjmując zaś formułę *homoousios* obejmuje się oba znaczenia: zawarte w *homoiousios* i w: „z istoty".

W dalszym ciągu tego samego dzieła przeczy jednak sensowności mówienia o podobieństwie co do substancji nie tylko w odniesieniu do Boga, ale w ogóle: o podobieństwie można mówić tylko odnośnie bytów mających

jakieś cechy; pod pewnym względem są więc podobne, pod innymi nie. W stosunku do samej substancji zaś nie określa się podobieństwa, lecz albo identyczność (na przykład substancja człowieczeństwa w dwóch ludziach jest identyczna, a nie podobna), albo odrębność czy inność (na przykład substancja człowieka jest różna od substancji psa, a nie tylko niepodobna). Jest to dla niego dodatkowy argument za nicejskim *homoousios* jako najlepszym z istniejących sformułowań.

Podkreślając jedność Ojca i Syna, mówi o współprzenikaniu się wzajemnym:

> *Przeciw arianom* III, 36: Ojciec dał wszystkie rzeczy Synowi, ale sam je wszystkie posiada w Synu i choć ma je wszystkie Syn, Ojciec posiada je wszystkie. Bowiem Bóstwo Syna jest Bóstwem Ojca i tak Ojciec w Synu rządzi opatrznościowo wszechświatem.

Istnieje więc jedno bóstwo w Trójcy, ale nie jako „coś" wspólnego i rozdzielonego na trzy, ale jedno bóstwo Ojca, które Syn w pełni dziedziczy i objawia. Podobnie jak z bóstwem ma się rzecz ze wszystkim co można powiedzieć o Ojcu. Dlatego też nie jest istotne dla Atanazego, czy mówi ktoś o jednej hipostazie Trójcy czy o trzech. To bardzo istotne ustalenie pojęć dokonało się – zdaje się, że po raz pierwszy – w Aleksandrii w 362 roku, na tak zwanym Synodzie Wyznawców (por. SCL 1, 249nn).

Dokumentem końcowym tego synodu jest tak zwany *Tomus ad Antiochenos*. Atanazy doprowadził wtedy do spotkania zwolenników obu sposobów mówienia i do wyjaśnienia pojęć. Zwolennicy trzech hipostaz sprecyzowali, że przez to nie uważają, iżby Syn i Duch byli oddzieleni od Ojca lub by wierzyli w trzy bóstwa czy trzy *principia*. Hipostazy są trzy, gdyż Ojciec, Syn i Duch istnieją realnie jako Trzej, a nie tylko jako trzy imiona tego samego Boga (*Tomus* 5). Ci zaś, którzy woleli mówić o jednej hipostazie (lub *ousia*) w Trójcy, usprawiedliwiali swój sposób wyrażania się tym, że istnieje jedna tylko substancja Ojca i jedno bóstwo. Syn i Duch pochodzą z tej substancji, czyli nie mają żadnej innej hipostazy jak tylko Ojcowską. Nie chodzi więc o łączenie Ojca, Syna i Ducha w jedną osobowość, ale o podkreślenie, że realnie istniejący Syn i Duch posiadają substancję Ojca (*Tomus* 6). Można więc mówić, że są trzy hipostazy, byleby przy tym pamiętać, że tylko Ojciec jest zasadą istnienia; można mówić o jednej – z zastrzeżeniem, że Syn i Duch także mają rzeczywiste istnienie, pochodząc od Ojca. Najważniejsze jest, by oczywistym było, że Syn i Duch pochodzą z substancji Ojca i tym różnią się od stworzeń.

Nie ma śladu u Atanazego późniejszego rozróżnienia na ogólną *ousia* i jednostkowe hipostazy Ojca, Syna i Ducha, które umożliwiło ułożenie sta-

tycznego opisu Trójcy jako jednej ousii i trzech hipostaz. Ciągle pozostaje wierny opisowi dynamicznemu, w którym jedność Trójcy gwarantowana jest przez określenie pochodzenia Syna i Ducha od Ojca. Nie ma też u niego jednoznacznego opowiedzenia się za pochodzeniem Ducha od Ojca przez Syna lub od Ojca i Syna. Dlatego też można by Trójcę w jego ujęciu przedstawić następująco:

Ojciec > Syn > Duch Święty

lub:

(Ojciec > Syn) > Duch Święty.

Skutkiem działalności Atanazego i jego zwycięstwem może być to, że od 363 roku odbywają się synody, na których poszczególne Kościoły wyrażają aprobatę dla nicejskiego wyznania wiary. Wreszcie na synodzie w Konstantynopolu w 381 roku, który z czasem został uznany za II Sobór Powszechny sformułowano następujący kanon:

> Konstantynopol (381), kan. 1. *To, co zostało ustanowione w Nicei, ma pozostać niezmienione i o wyłączeniu heretyków*
>
> Wyznania wiary świętych Ojców zebranych w Nicei w Bitynii nie wolno zmieniać, lecz należy je zachować z całą jego mocą; należy też wyłączyć każdą herezję, a szczególnie herezję eunomian, czyli anomejczyków, arian lub eudoksjan i półarian, czyli pneumatomachów, a także [herezje] sabelian, marcelian, fotynian i apolinarystów (DSP 1, 71).
>
> Odtąd credo to miało być miarą ortodoksji dla całego Kościoła.

Tak zwane credo nicejsko-konstantynopolitańskie pojawiło się w świadomości Kościoła na Wschodzie dopiero na Soborze Chalcedońskim (451), kiedy to przyjęto je jako ułożone w Konstantynopolu w 381 roku, z racji artykułu o Duchu Świętym. Prawdopodobnie chciano w ten sposób zwrócić uwagę na ważność Konstantynopola jako pierwszego Kościoła na Wschodzie, gdyż Zachód konsekwentnie go nie uznawał. Jeszcze w 485 roku papież Feliks II pisał do biskupów wschodnich, że Stolica Apostolska uznaje tylko Sobór Nicejski, Efeski i Chalcedoński (por. synod rzymski 485). Dopiero w 519 roku zaczyna się w Rzymie mówić o czterech soborach.

Bibliografia

A. Gołda, *Św. Atanazego list do Antiocheńczyków*, VoxP 8 (1988), z. 15, 1027-1038 (= SCL 1, 249nn).

J. Ożóg, Wstęp w: Św. Atanazy, *Apologie*, PSP 21 (1979), 9-94.
S. Longosz, *Św. Atanazy Aleksandryjski a Biskup Rzymu*, VoxP 24 (2004), z. 46-47, 163-192.

III.3.1.9. Precyzacje „Ojców Kapadockich" [36]

Widzieliśmy już, że Sobór Nicejski w swym sformułowaniu wyznania wiary traktował pojęcia *ousia* i *hypostasis* jako synonimy. Było to zgodne z duchem języka, nie pomagało jednak w określeniu wiary w Trójcę Świętą.

W roku 361 umiera sprzyjający arianom cesarz Konstancjusz i stanowiska zaczynają upodabniać się do siebie, po odrzuceniu rozwiązań skrajnych. Na „synodzie Wyznawców" w 362 roku, w Aleksandrii, zgodzono się na mówienie o Bogu w Trójcy, że jest jedną *hipostazą* lub też jedną *ousią*, ale również na trzy hipostazy tych, którzy pozostawali wierni Orygenesowi (por. SCL 1, 249nn). Atanazemu udało się wyjaśnić, w jakim sensie należy używać powyższych sformułowań, by było ortodoksyjnie, ciągle brakowało jednak takiej formuły dla wyrażenia jedności i odrębności Trzech która zadawalałaby wszystkich.

Bazyli Wielki, we współpracy ze swym bratem Grzegorzem z Nyssy i przyjacielem Grzegorzem z Nazjanzu, zaproponował ustalenie terminów w oparciu o zasady filozofii stoickiej:

Bazyli Wielki (378)

ousia = to co wspólne i co może być ujednostkowione przez *hypostasis*.

hypostasis = określona własność lub sposób konkretnego istnienia *ousia*. Trzy hipostazy odpowiadają więc ojcostwu, synostwu i uświęceniu. W swoich listach pisze:

(*List* 214, 4): (...) taki sam stosunek, jaki zachodzi między tym, co wspólne, a tym co swoiste, zachodzi też między istotą (*ousia*) a hipostazą. Każdy bowiem z nas uczestniczy w bycie na zasadzie wspólnoty istoty, ale dzięki cechom swoistym, człowiek jest taki, a taki. Tak samo w zajmującym nas przypadku zasada istoty jest wspólna, podobnie jak dobroć, boskość i wszystkie inne przymioty, które można sobie pomyśleć. Hipostazę natomiast należy upatrywać bądź w swoistości ojcostwa, bądź synostwa, bądź też mocy uświęcającej.

List 236, 6: (...) Jeśli bowiem nie będziemy brać pod uwagę cech swoistych, dających się określić w odniesieniu do każdego z Nich, jak ojcostwo, sy-

nostwo i dar uświęcenia, ale uznajemy Boga tylko na podstawie wspólnego wyobrażenia, to z wiary naszej w sposób poprawny zdać sobie sprawy nie sposób (tłum. W. Krzyżaniak).

Takie ustalenie terminów prowadzi do definicji: „jedna ousia w trzech hipostazach" i jest absolutnie statyczne, w odróżnieniu od „dynamicznego" opisu Atanazego, w którym chodziło o podkreślenie pochodzenia Syna od Ojca. W związku z tym następuje też zmiana znaczenia nicejskiego *homoousios*. Początkowo zawężano jego sens do określenia, że Syn pochodzi z istoty Ojca, a nie z czego innego. Obecnie określa ono, że *ousia* jest wspólna Ojcu, Synowi i Duchowi, jako trzem hipostazom. Takie znaczenie byłoby nie do przyjęcia w czasach Nicei, gdyż z braku rozróżnienia między terminami, jak widzieliśmy wyżej, byłaby to definicja monarchiańska, dokładnie taka, jakiej bali się przeciwnicy *homoousios*, to znaczy sugerująca jakoby istniała jakaś substancja uprzednia w stosunku do Ojca i Syna, którą Oni podzieliliby między siebie. Precyzacja Bazylego wyklucza takie rozumienie.

Grzegorz z Nazjanzu (390)

Rozróżnienia Bazylego podjął jego przyjaciel, Grzegorz z Nazjanzu. Zobaczmy kilka najważniejszych tekstów tego teologa, ważnych dla precyzacji słownictwa o Trójcy:

Mowa. 40, 41: (...) strzeż wiary w Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Ten depozyt ci dziś powierzam; w imię jego zanurzę cię w wodzie i wydobędę z niej; daję ci go za towarzysza i opiekuna całego życia: jedną boskość i moc, która w trzech znajduje się jednolicie i trzy obejmuje razem zachowując ich odrębność i ani nie jest nierówna co do istoty czy natury, ani się nie powiększa lub nie pomniejsza przez dodawanie czy odejmowanie, lecz jest pod każdym względem równa, pod każdym względem ta sama, jak jedna jest piękność i wielkość nieba. Daję ci nieskończone połączenie trzech nieskończonych, w którym każdy z osobna jest Bogiem, jeżeli się go rozważa samego przez się, jako Ojca i Syna, jako Syna i Ducha Świętego, z zachowaniem dla każdego odrębnej właściwości; Boga, jeśli się ich razem ujmie myślą, tamto z powodu współistotności, to drugie zaś – z powodu jedynowładztwa. Nie zdołam wpierw pomyśleć jedności, bym nie był oświetlony przez wszystkie trzy [Osoby]; nie zdołam rozdzielić trzech [Osób], bym nie przeniósł się myślą do jedności. Gdy jedną z trzech [Osób] sobie wyobrażę, uważam Ją za całość, mam tego pełne oczy, a nawet większa część uchodzi mego wzroku. Nie mogę objąć Jej wielkości i nie mogę dać więcej pozostałym. Gdy zaś trzy razem zbiorę w rozważaniu, widzę jeden blask, nie mogąc rozdzielić ani zmierzyć Światłości Zjednoczonej.

Mowa 30, 19: Wyłącznym imieniem dla tego, który nie ma początku, jest imię Ojca; imieniem własnym tego, który jest zrodzony bez początku jest Syn; imieniem tego, który pochodzi lub przychodzi nie będąc zrodzonym jest Duch Święty.

Mowa 39, 12: Ojciec jest ojcem i bez początku, gdyż nie pochodzi od nikogo; Syn jest synem i nie bez początku, gdyż jest z Ojca. Jeżelibyś zaś miał na myśli początek czasowy, to i On jest bez początku, gdyż twórca czasów nie podlega czasowi. Duch Święty jest naprawdę tchnieniem, gdyż pochodzi od Ojca, jednak nie jako syn, skoro nie przez narodzenie, lecz przez pochodzenie – jeśli już trzeba tworzyć jakieś nowe wyrazy dla większej jasności.

Właściwości poszczególnych Osób określa jako niezrodzenie, zrodzenie i pochodzenie, czyniąc z tego ostatniego pojęcia termin techniczny na określenie Ducha. Starając się o jak najjaśniejsze wyrażenie wiary w Trójcę, utożsamia *hypostasis* i *prosopon* (= osoba):

Mowa 39, 11: A kiedy mowa o Bogu, powinniśmy ujrzeć się otoczeni światłością jedną, a zarazem troistą: troistość bowiem oznacza trzy właściwości czy też hipostazy, jeżeli ktoś woli tak to nazywać, czy też osoby; bo nie będziemy się spierali o nazwy, skoro zgłoski prowadzą do tego samego złączenia: jedność zaś określa istotę, czyli boskość. Albowiem dzieląc nie rozłączamy, jeśli można się tak wyrazić, a ujmując w jedno nie zacieramy różnic. Inaczej mówiąc, boskość stanowi jedno w troistości, a troistość jedno, czyli stanowią tę rzeczywistość, w której jest boskość, albo – mówiąc dokładniej – one są boskością. Odrzucamy zaś wszelkie dodawanie lub umniejszanie, gdyż nie uważamy, by jedność była zlaniem się, a ich odróżnianie obcością (tłum J. M. Szymusiak).

Bardzo ważna jest wzmianka o odrzuceniu dodawania w Trójcy. Oznacza to, że istota Boga nie jest sumą Ojca, Syna i Ducha, ale że Ojciec, Syn i Duch w równym stopniu uczestniczą w tej samej istocie.

Rozważania te kontynuował trzeci z Ojców Kapadockich, Grzegorz z Nyssy.

Grzegorz z Nyssy († 394)

Jest on twórcą pierwszej syntezy teologicznej *Wielka mowa katechetyczna*, jeśli nie liczyć *Zasad* Orygenesa, które nie tyle są syntezą ile systematycznym zbiorem analiz poszczególnych tematów. Użycie filozofii w myśleniu teologicznym jest u niego niezmiernie szerokie. Przejmuje od Greków pojęcia filozoficzne, nie jest jednak jej ślepym zwolennikiem. W *Życiu Mojżesza*, alegoryzując okoliczności odnalezienia przez córkę faraona koszyka z małym Mojżeszem, pisze:

Życie Mojżesza 2, 11: Skrzynka zbita z rozmaitych desek to wykształcenie, złożone z rozmaitych nauk. Ona złożonego w niej utrzymuje na falach żywota, i gdy jej nie brak, płynący w niej nie zabłąka się zbyt na chwiejnej wodzie, niesiony rozpędem fal; lecz zawijając do brzegu, to jest znalazłszy się poza burzą żywota, samorzutnie odepchnięty będzie na stały ląd siłą unoszącej go wody. Poznajemy to i z doświadczenia, że tych, co nie dają się jeszcze porwać i zanurzyć ludzkim podstępom, niestały i płynny ruch samych spraw do siebie odpycha, jak jakiś daremny ciężar, uważając ich za przeszkodę z powodu ich cnoty. A kto się z tego wydostanie, niech naśladuje Mojżesza i niech nie szczędzi łez, choćby mu się udało ocaleć w skrzynce; łzy bowiem są pilnym strażnikiem ocalonych przez cnotę.

Jeżeli zaś córka króla jest bezdzietna i bezpłodna, to sądzę, że oznacza ona filozofię pogańską. Podłożywszy sobie niemowlę stara się ona o nazwę jego matki aż do chwili, kiedy rozum jej pozwoli nie odpychać charakteru przybranej matki, to znaczy aż ktoś ujrzy w sobie niedojrzały wiek. Kto zaś dojdzie już do szczytu życia, jak wiemy o Mojżeszu, będzie miał za hańbę uważać się za syna niewiasty bezpłodnej z natury. Pogańska bowiem nauka jest naprawdę bezdzietna, ciągle rodzi, a nigdy nie daje życia płodowi. Jakież bowiem owoce długich bólów porodowych, godne tylu takich trudów, pokazała filozofia? Czy wszystkie jej płody, jako puste i nie donoszone, nie ulegają poronieniu, zanim wyjdą na światło poznania Boga? (tłum. T. Sinko).

Grzegorz przejmuje jednak z filozofii wszystko, co wydaje mu się użyteczne dla własnych celów, zwłaszcza od Platona.

W teologii trynitarnej zgodny jest ze swoim bratem Bazylim i rozwija jego rozróżnienia. W dziełku *Że nie ma trzech Bogów* mówi, iż natura boska jest jedna, podobnie jak jedno jest człowieczeństwo, mimo istnienia wielu ludzi. Postuluje wręcz, by nie używać liczby mnogiej „ludzie", ale tylko pojedynczą z racji jedności natury; byłoby wtedy bardziej oczywiste, że i Bóg jest jeden. Wszystkie Trzy Osoby łączy jedność woli i działania, nie narusza to jednak specyfiki poszczególnych Osób, które określa jako *agennesis – monogenes – dia tou hyiou*, czyli „niezrodzenie", „jednorodzenie" i [pochodzenie] „przez Syna".

Dla ilustracji jego poglądów, podsumowujących jakby wszystko to, co trzej Kapadocczycy powiedzieli o Trójcy, pozwolę sobie zacytować dłuższy fragment z Listu 38 w zbiorze listów Bazylego, według wszelkiego prawdopodobieństwa napisanego przez Grzegorza, choć oficjalnie niby skierowanego do niego:

List 38, 4: Od Boga Ojca pochodzi Syn, przez którego wszystko się stało, a z którym zawsze w sposób nierozdzielny Duch Święty jest zjednoczony. Nie można bowiem rozważać Syna, nie będąc wpierw oświeconym przez Ducha. Skoro więc Duch Święty, z którego spływa na stworzenie rozdawnictwo dóbr, z jednej strony jest związany z Synem, w którym możemy Go rozeznać nierozdzielnie, a z drugiej strony byt swój ma związany z Bogiem, jako przyczyną, od którego też pochodzi, stanowi to dla nas dającą się rozpoznać oznakę Jego swoistości co do hipostazy, jako że daje się rozpoznać po Synu i z Nim i że od Ojca pochodzi. Syn natomiast, jako dający przez siebie i z sobą rozpoznać Ducha pochodzącego od Boga, sam jeden jednorodzony, zajaśniał z niezrodzonej Światłości; pod względem dających się rozeznać swych cech swoistych nie ma nic wspólnego ani z Ojcem, ani z Duchem Świętym, ale daje się rozpoznać tylko przez wspomniane oznaki. Bóg najwyższy jeden tylko ma szczególną cechę swej hipostazy, iż jest Ojcem i że nie powstał z żadnej przyczyny; i na odwrót, poprzez tę właśnie oznakę sam daje się swoiście rozpoznać. Z tego powodu orzekamy, że we wspólnocie istoty zachodzą nie dające się utożsamić i nie mające z sobą nic wspólnego cechy wyróżniające, które dostrzec można w Trójcy i dzięki którym zachodzi swoistość Osób, ukazanych nam przez wiarę. Każda z Nich daje się pojąć odrębnie poprzez swoiste cechy wyróżniające, tak że dzięki wspomnianym oznakom można odkryć to, co odróżnia hipostazy. Natomiast jeśli chodzi o nieskończoność, niepojętość i niestworzoność, o nieogarnięcie przez żadne miejsce oraz o wszelkie inne cechy tego rodzaju, to nie ma żadnej różnicy w dającej życie naturze – mówię o Ojcu, Synu i Duchu Świętym – ale można w Nich rozpoznać pewną ścisłą i nierozdzielną łączność (tłum. W. Krzyżaniak).

Proszę zwrócić uwagę na odwołanie się do wiary, która ukazuje Osoby Trójcy. Autor ma świadomość, że jego wyjaśnienia mają służyć wierze, bez której nie mają one sensu. List ten coraz częściej bywa cytowany jako odrębne dzieło i nadaje mu się tytuł: *O rozróżnieniu ousia i hipostasis*, tak jest bowiem główna jego treść. Odrębność Trzech polega na relacji, a nie na różnicy istoty czy natury. Imiona Ojca, Syna i Ducha nie są więc imionami istoty, ale relacji. W dziele zbawienia, które jest wspólne Trzem, Ojciec jest przyczyną główną, Syn przyczyną twórczą, a Duch udoskonalającą.

Bibliografia

S. Hrycyniuk, *System trynitarny św. Bazylego Wielkiego i Kapadocejczyków*, Rocznik Teologiczny ChAT 22 (1980), z. 1-2, 37-48.

S. Longosz, *Chrystologia Ojców Kapadockich*, VoxP 17 (1997) z. 32-33, 155-176.

N. Widok, *Physis w pismach Grzegorza z Nazjanzu. Studium z teologii patrystycznej*, Opolska Biblioteka Teologiczna 48, Wydział Teologiczny UO, 2001.
G. Jaśkiewicz, *Keryks – kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003.

III.3.2. „Słowo stało się ciałem”

III.3.2.1. Człowieczeństwo Jezusa przy „aleksandryjskich” założeniach [37]

Skupienie się na bóstwie Jezusa, widoczne w dotychczasowych kontrowersjach, spowodowało pewne oddalenie się od kontemplowania Jego człowieczeństwa. Nie znaczy to oczywiście, by przestano w nie wierzyć, chodzi jedynie o rozłożenie akcentów w mówieniu o tajemnicy Chrystusa. Widzieliśmy już, że większą uwagę przywiązywano do człowieczeństwa Jezusa w Antiochii niż w Aleksandrii, gdzie przeważała chrystologia „odgórna”.

Wiara ujęta w Nicei w wyznaniu wiary ujmowała ontologię Jezusa, opisując Jego osobę jako równą w bóstwie z Ojcem. Spowodowało to jednak nawrót pytań o możliwość Jego stania się człowiekiem, o integralność tego człowieczeństwa. Teologia aleksandryjska nie miała na tym polu wielkich dokonań. Pierwszy autor z tego miasta, którego dzieła możemy czytać, Klemens Aleksandryjski, wolał uciekać w alegorię i pisać o kilku „wcieleniach”.

→ Sobór Nicejski [33]

Klemens Aleksandryjski (ok. 215)

Pierwszym „wcieleniem” można by nazwać otrzymanie przez Słowo własnej *perigraphe* (*circumscriptio*, „określenie” w dosłownym słowa znaczeniu). Znaczy to, że Słowo stało się sobą, określonym „kimś” w ramach substancji (*ousia*) Ojca. Było też jakby „wcieleniem” zyskanie własnej hipostazy, czyli indywidualności substancjalnej określanej następnie jako osobowość, znowu jednak przy zachowaniu wspólnoty substancji z Ojcem. Następnie, w ekonomii Starego Testamentu, Słowo „wcielało” się w słowa proroków, a wreszcie w historii, w łonie Maryi Panny.

Klemens używał stoickich pojęć antropologicznych do opisu Jezusa Chrystusa. W każdym człowieku fundamentem identyczności, tożsamości, siedzibą wolnej woli i intelektu są *logistikon* (władza racjonalna) i *hegemonikon* (władza naczelna, nadrzędna w człowieku). *Hegemonikon* w Jezusie

to sam Logos i równocześnie ta „ludzka część" w Jezusie, która z Logosem jest najściślej połączona. Słowo Boże więc jest w Jezusie *Logos hegemôn*, czyli elementem rządzącym i decydującym, a dusza ludzka pozostaje na Jego usługach, pośrednicząc między ciałem a Logosem, który równocześnie staje się „człowiekiem wewnętrznym". Nawiązuje to do słów św. Pawła z 2 Kor 4, 16, Rz 7, 22; Ef 3, 16, o człowieku zewnętrznym i wewnętrznym. Dopasowanie pojęć stoickich do pawłowych rozróżnień i zastosowanie ich do chrystologii doprowadziło do identyfikacji (lub prawie) „wewnętrznego człowieka" z Logosem w Jezusie. Dusza ludzka straciła więc jakiekolwiek znaczenie teologiczne i nie było ważne, czy istniała naprawdę czy nie. Jest to klasyczny przykład chrystologii określanej wyrażeniem *Logos/sarx*, w której ważny jest przede wszystkim Logos, a dopiero później Jego przyjęcie ciała, natomiast ludzka dusza, jeśli już jest, to i tak pozostaje podporządkowana zupełnie Logosowi.

Podobnie w Aleksandrii utrzymywał później i Ariusz, i Atanazy, choć co do bóstwa Jezusa mieli opinie wręcz przeciwne. Na razie jednak zobaczmy jeszcze opinię Orygenesa na ten temat. Pisał on mniej więcej tak:

Orygenes (253)

Bóg stworzył na początku wszystkie istoty rozumne (*logokoi*) jako równe, kochane i wolne. Oddaliły się one jednak od Boga (i nadal się oddalają) i niektóre z nich stały się duszami ludzkimi. Wszystkie są na ziemi wskutek oddalenia od Boga – z jednym wyjątkiem: jeden z tych bytów rozumnych nie zgrzeszył i pozostał zjednoczony z Logosem jak żelazo tkwiące w ogniu (por. *O Zasadach* II, 6, 3) – choć samo nie jest ogniem, nabiera jednak cech ognia i parzy jak ogień. Ten stał się następnie duszą ludzką Chrystusa. Logos nie przestał jednak kochać tych, którzy Go opuścili: posyłał do nich proroków, sam schodził do nich w teofaniach Starego Testamentu jako anioł lub człowiek – było to możliwe, gdyż dusza Chrystusa pozostawała w stanie pierwotnej niewinności, której utracenie dopiero spowodowało podział na aniołów, ludzi, gwiazdy itd. Wreszcie przyjął ciało z Dziewicy, żył na ziemi, umarł dla zbawienia swego Kościoła i zmartwychwstał. Była to wizja niewątpliwie pobożna, miała jednak również swoje defekty z punktu widzenia jedności osoby Chrystusa. Miałby się on bowiem „składać", że tak brzydko powiem, z Logosu, *logikosu* i ciała. Logos – wiadomo – hipostaza boska; logikos to istota rozumna, która przybierając charakterystykę „ciężkiego" ciała staje się duszą ludzką w ciele. Logos nie tyle więc staje się człowiekiem, ile jest złączony z jednym *logikosem* od samego stworzenia na począt-

→ Stworzenie aniołów [49]

ku czasów, siłą miłości, który to *logikos* staje się człowiekiem, a łącząca ich miłość pozostaje nierozerwalna również przez całe Jego ziemskie życie.

Gdy szatan doprowadził do śmierci Chrystusa, nie wiedząc, że Jego dusza jest złączona z Logosem – gdyż nienawidząc Boga, nie może Go też znać – zabrał ją do Otchłani. Nie mógł jej jednak „utrzymać", gdyż okazała się silniejsza od niego. „Wyrwała" mu się więc, zniszczyła jego królestwo i wyprowadziła wszystkich sprawiedliwych. Odtąd już szatan nie ma żadnej władzy, chociaż ciągle ją sobie uzurpuje i wielu ludzi udaje mu się omamić stwarzanymi przez siebie pozorami.

→ Czasy Ojców Apostolskich [1]

Ariusz (336)

Inny punkt wyjścia w mówieniu o wcieleniu prezentował Ariusz. Wychodził on od słabości i zmienności człowieka – Jezusa. Świadczyło to, jego zdaniem, o zmienności samego Logosu, który w związku z tym nie mógł być prawdziwym Bogiem. We wcieleniu – pojętym jak najdosłowniej, czyli jako wejście Logosu w ciało zgodnie z zasadami teologii *Logos/sarx* – tenże Logos, stworzony na obraz prawdziwego Logosu, którym jest sam Bóg, zajmował w Chrystusie miejsce „człowieka wewnętrznego", co zgodnie z powszechnym przekonaniem pochodzącym od stoików znaczyło, że jest w Nim zasadą całego życia psychicznego i duchowego – jak to widzieliśmy co dopiero u Klemensa. Można by więc powiedzieć, że Logos zajmował w Chrystusie miejsce duszy ludzkiej. Jako że Logos jest stworzeniem, Chrystus jest zmienny i gdyby chciał, mógłby grzeszyć (por. Atanazy, *Pierwsza Mowa Przeciw Arianom* 5; ALP II, 131). Podmiotem jego decyzji moralnych nie była więc dusza ludzka, ale Logos.

→ Kryzys ariański [32]

Wszystkie teksty Nowego Testamentu mówiące o słabości ciała Chrystusa i o Jego duchowych cierpieniach odnoszono do Logosu, wykazując Jego zmienność jako konsekwencję „zastąpienia" duszy ludzkiej Chrystusa Logosem. Było to po części wyjaśnieniem założeń przez same założenia: z cierpień Chrystusa wnoszono o cierpiętliwości, czyli stworzeniu Logosu, a z suponowanego stworzenia Logosu o nie-bóstwie i możliwej grzeszności Chrystusa.

Atanazy Wielki (373)

Jego największy oponent, Atanazy Wielki, dziwnie zgadzał się z nim w ujmowaniu człowieczeństwa Jezusa. Także u niego obserwujemy przemilczanie roli duszy ludzkiej Chrystusa, choć nie ma też jasnego jej zaprzeczenia. Jeśli o niej mówi, to raczej w znaczeniu życia. Arianie przeczyli duszy,

a Atanazy nigdy im tego nie wypomina; ma im raczej za złe, że czynią z Chrystusa zwykłego człowieka, stworzonego jak każdy inny, choć przecież dla Ariusza Chrystus miał tylko ludzkie ciało, gdyż miejsce duszy zajmował stworzony Logos. Dusza ludzka Chrystusa nie była więc widocznie dla Atanazego teologicznie ważna w interpretacji Jego Osoby i dzieła. Punktem wyjścia dla niego była koncepcja Logosu jako zasady stworzenia. Jako że cały świat jest stworzony w Logosie, stosunek duszy do ciała odpowiada relacji Logosu do stworzonego świata. Dusza jest jakby Logosem w mikrokosmosie, na miarę człowieka. W Jezusie, gdzie pojawia się sam Logos, niepotrzebny jest Jego obraz czy kopia ze swoją drugorzędną mocą. Jeśli istnieje mimo wszystko jako zasada życia, to nic od niej nie zależy w dziele zbawienia. Ciało Chrystusa jest częścią całego kosmosu, jeśli więc Logos może ożywiać wszystko, tym bardziej tę małą część, która ponadto jest tak bardzo Jego, że nazywa się „jego własnym ciałem". Można sądzić, że Logos przekazuje tej części, to jest swemu ciału, całe życie i moc. Logos więc jest w Chrystusie podmiotem wszystkich aktów zbawczych, które dokonują się poprzez ludzkie ciało.

Przy takich założeniach było problemem wyjaśnienie cierpień duchowych Chrystusa; ich podmiot musiał być inny niż niecierpiętliwy boski Logos, do którego nie stosują się antropomorfizmy. Wydaje się, że według Atanazego tym podmiotem miało by być samo ciało.

Śmierć Jezusa także zostaje ukazana w kluczu *Logos/sarx*, jako oddzielenie Logosu od ciała. Oto jak wyjaśnia zdanie z J 12, 27 („teraz dusza moja doznała lęku"), oraz J 10, 18 („Mam władzę dać moją duszę i mam władzę ją odebrć"):

> *Przeciw arianom* III, 57: W rzeczywistości doznawanie lęku jest sprawą ciała, ale władza dania własnej duszy i jej odebrania, kiedy chciał, nie zależała od ludzkiej władzy, ale od Słowa. Bo człowiek umiera nie z własnej woli, ale z konieczności naturalnej i wbrew woli; ale Pan, jako że był nieśmiertelny, miał moc, jako Bóg, do oddzielenia się od ciała i do przyjęcia go, kiedy chciał.

Dusza więc, jeśli jest już wzmiankowana, utożsamia się z życiem (*psyche* = dusza lub życie). Tak więc „dać duszę" znaczy „oddać życie", oddzielić Logos od ciała.

Ciało Chrystusa jest narzędziem (*organon*) Logosu; takie stwierdzenie pomaga podkreślić moc Logosu w dziele odkupienia i Jego transcendencję, bez utraty zjednoczenia Logosu i ciała. Pozostaje jednak niesprecyzowana kwestia natury ludzkiej Chrystusa, jej integralności i połączenia z bóstwem Syna Bożego. Ten brak precyzji da się wkrótce dotkliwie we znaki.

Pomiędzy Ariuszem a Atanazym w polemice trynitarnej znajdujemy Euzebiusza. W chrystologii mamy jednak budującą zgodność.

Euzebiusz z Cezarei (339)

Wcielenie było jego zdaniem koniecznie potrzebne, gdyż tylko w ciele człowieka Logos może zostać prawdziwie poznany przez ludzi. Logos posłużył się zatem ciałem jakby narzędziem objawienia, a także leczenia ludzi w ich kondycji upadku. Tylko też w ciele Logos mógł umrzeć i przez to zwyciężyć śmierć i szatana. Celem wcielenia było przede wszystkim ponowne objawienie Boga i zbawienie przez to ludzi. Łączy się to z powszechnym powołaniem do zbawienia i z wyniesieniem ludzi do chwały Bożej.

Logos we wcieleniu zajmuje miejsce duszy ludzkiej, która posługuje się ciałem. Ciało zaś Jezusa zostało przez to przebóstwione i nieśmiertelne; Euzebiusz wyraźnie pisze o dwóch naturach Chrystusa (np. HE I, 2, 1), w praktyce jednak Jego natura ludzka jest zredukowana do ciała.

Orygenesowskiej tradycji nie mogli raczej kontynuować ani Ariusz, ani Atanazy, ani Euzebiusz – w tym co dotyczyło preegzystencji. Pozostało im jednak, jak widzieliśmy, pojęcie duszy jako *logikos*, racjonalny byt czerpiący tę swoją racjonalność od Logosu. Co zaś ma do roboty – jak lapidarnie wyraził się Atanazy – kopia przy oryginale? Niewiele. Dlatego też musiała chrystologia poszukać sobie innego języka, którym łatwiej by się jej było wyrazić.

Bibliografia

L. Rzodkiewicz, *Portret Jezusa Chrystusa według Klemensa Aleksandryjskiego*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 1(1993) nr 1, 61-69.

B. Czyżewski, *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza Dydyma Aleksandryjskiego*, Gaudentinum 1996.

Zbiór artykułów: Tajemnica Wcielenia a nauce Ojców Kościoła VoxP 20 (2000) z. 38-39, 7-414.

III.3.2.2. „Człowiek niebiański" [38]

Mimo zdecydowanie antyariańskiego nastawienia w sprawach dotyczących Trójcy i bóstwa Logosu, Apolinary – podobnie jak jego przeciwnicy – neguje istnienie rozumnej duszy ludzkiej w Jezusie, kładąc w jej miejsce Logos. Nie wyodrębnia Logosu od Boga, jak arianie, ale i pozbawia Go w Chrystusie transcendencji, łącząc Go z ciałem w *człowieka niebiańskie-*

go. Piszący później o różnych heretykach Epifaniusz, tak charakteryzuje jego poglądy, wskazując na ich antropologiczne podstawy:

Apolinary z Laodycei (390)

> *Ancoratus* 77n: Człowiek jest hipostazą dzięki swojemu umysłowi (*nous*), który jest zasadą życia. Jego dusza ożywiona (*psyche*) i jego ciało mają swoją hipostazę „w" i „poprzez" umysł. Jeżeli więc Słowo, jako boski Umysł i boski Duch, przyjęło umysł człowieczy, są w Chrystusie dwie hipostazy, co jest niemożliwe. Jeśli zaś, przeciwnie, przyjęło tylko ciało i duszę ożywioną, mają one swoją hipostazę w Nim i Chrystus jest tylko jedną hipostazą.

Apolinary, jak widać w tym fragmencie, przejmuje platońską antropologię uznającą w człowieku z jednej strony ciało, duszę ożywioną, a z drugiej duszę duchową, czyli umysł (*nous*). Od ducha czy też umysłu zależy osobowość człowieka lub – inaczej mówiąc – jego bycie hipostazą i kompletnym człowiekiem. Fundamentem antropologicznym poglądów Apolinarego jest zatem przyznanie istotnej roli w człowieku nie duszy (=*psyche*), ale *pneumie* czy *nousowi*. Opierając się Pawłowi z Samosaty, u którego gorszył się „rozdzielaniem" Chrystusa na zwykłego człowieka i łaskę adopcji, biskup Laodycei proponuje obraz Chrystusa jako pozbawionego ludzkiego ducha, czyli tej naczelnej władzy duszy, jaką miałby być umysł, natomiast złączonego z boskim Logosem. Jezus nie był więc po prostu człowiekiem, ale „niebiańskim człowiekiem".

Chrystus jest *synthesis anthrôpoeides* – syntezą w ludzkiej postaci, złożeniem Logosu, *psyche* i ciała. Stał się człowiekiem, kiedy Logos przyjął *psyche* i ciało z Dziewicy. Aby utrzymać ten schemat, Apolinary musiał uznać (prawdopodobnie w następnej kolejności, jako konsekwencję) człowieczeństwo Chrystusa niekompletne, gdyż bez *nous* ludzkiego. W formie najbardziej skrajnej pisze tak:

> *Syllogion*, fr. 113: Byty pośrednie powstają, kiedy różne właściwości wchodzą w złożenie konstytuując jedną rzecz, jak na przykład cechy osła i konia [łączą się] w mule i cechy białego i czarnego w szarym, a na niebie właściwości zimy i lata tworzą wiosnę. Nigdy jednak byt pośredni nie zawiera wszystkich ekstremów, ale są one w nim częściowo. Tak więc w Chrystusie jest byt pośredni z Boga i człowieka. Nie jest On cały człowiekiem, ani Bogiem, ale zmieszaniem (*mixis*) Boga i człowieka.

Później sam Apolinary starał się uniknąć podobnie skrajnego mówienia. Powyższe sformułowania, choć raczej absurdalne, charakteryzują jednak

dobrze jego myśl próbującą za wszelką cenę uniknąć mówienia o jakiejkolwiek dwoistości w Chrystusie, choć prowadzą w konsekwencji do uznania Jezusa za hipostazę ani w pełni boską, ani w pełni ludzką.

Mia physis

Jako że wcielenie Logosu polega na zajęciu przez Niego w Jezusie miejsca ludzkiego ducha rozumnego, Logos więc jest w Chrystusie najważniejszy i od Niego zależy cała żywotność Chrystusa. *Nous* i wola są w Chrystusie tylko boskie. Nie można jednak mówić o dwóch naturach, gdyż Logos i ciało są w Chrystusie nierozdzielne. Nie ma więc w nim oddzielnej natury stworzonej, ani samej niestworzonej, gdyż Logos nie przebywa w świecie oddzielnie od ciała:

> *List do Dionisiosa* 8: Ani ciało nie jest naturą samą przez się, ponieważ samo przez się nie jest ożywiające i nie może być oddzielone od tego co je ożywia, ani Logos sam przez się nie dzieli się w swej naturze, którą posiada jako bezcielesny, ponieważ Pan przyszedł na świat w ciele, nie jako bezcielesny; ani stworzone ciało nie żyło bez niestworzonego bóstwa, tak by można było oddzielić jakąś stworzoną naturę, ani niestworzony Logos nie przyszedł bez ciała, aby można było oddzielić jakąś niestworzoną naturę.

Można by powiedzieć, że Apolinary kontempluje Chrystusa takiego, jakiego widziano i rozpoznawano na ziemi. Jako że zawsze widziano go w ciele, nie można go realnie oddzielać od Boskiego Słowa i mówić o dwóch naturach, boskiej i ludzkiej. Wygląda na to, że pojęcie natury (*physis*) ma u niego bardzo mocne znaczenie istoty (*ousia*) i orzeka je tylko o bycie niezależnym, samoporuszającym się (*autokinetos, autenergeton*), czyli o hipostazie, a nie o jakimś statycznym jej elemencie. A jako, że przyczyną wszelkiego ruchu i życia w Chrystusie jest Logos, nie można mówić, że ciało jest „naturą"; jest ono tylko narzędziem, a Logos źródłem wszelkiej energii; razem tworzą „życiową jedność". Jest to podstawą jedności adoracji Logosu i ciała, i możliwa jest przez to *communicatio idiomatum*. Jednym słowem, w każdym człowieku jedną osobę (*prosôpon*) tworzą ciało (*sarx*), *psyche* i *nous* (lub *hegemonikon*, jeśli by się chciało użyć słowa pochodzenia stoickiego). W Jezusie naczelnym elementem jest Logos i od Niego zależy wszystko. Powołując się na Pismo Święte, Apolinary mówi:

> *De fide et incarnatione* 6: Pismo Święte nie robi żadnej różnicy między Logosem i Jego ciałem, ale tenże jest jedną naturą, jedną hipostazą, jedną mocą (*energeia*), jedną osobą, cały Bogiem i cały człowiekiem.

Chrystus jest jednym bytem żyjącym, stąd też jest jedną osobą i jedną naturą, bez rozróżnienia natur boskiej i ludzkiej.

Poglądy Apolinarego pochwalił papież Damazy w 375 roku, bez głębszego badania. Synod rzymski w dwa lata później cofnął jednak tę aprobatę.

Teoria Apolinarego miała, w jego opinii, bronić jedności Chrystusa i integralności Jego osoby. W rezultacie jednak doprowadziła do dalszego pomieszania pojęć. Utożsamienie hipostazy, istoty, natury i osoby okazało się być ślepym zaułkiem, z którego nie można się było wycofać dostatecznie zgrabnie, by uchronić integralność bóstwa i człowieczeństwa Jezusa. W stosunku do Ojców Kapadockich jest to więc pewien regres, gdyż oni przynajmniej mówili jasno o dwóch naturach, choć nie mieli wypracowanych pojęć na określenie rodzaju ich zjednoczenia w jednej osobie.

Także wprowadzenie pojęcia *mia physis* dla podkreślenia jednej tylko natury wcielonego Słowa Bożego zaważyło na późniejszej teologii negatywnie, stało się bowiem sztandarowym hasłem MONOFIZYTÓW, któremu nadali oni swoje znaczenie. O tym jednak później.

BIBLIOGRAFIA

H. PIETRAS, *Wcielenie Słowa Bożego w teologii Apolinarego z Laodycei na tle kontrowersji ariańskiej,* VoxP 20 (2000), z. 38-39, 213-222.

III.3.2.3. Teologia rozdzielająca – Teodor z Mopsuestii [39]

W mówieniu o Chrystusie Teodor silnie podkreśla kompletność Jego natury ludzkiej i boskiej, przeciw poglądom Ariusza i Apolinarego. Mówi o jednym *prosôpon*, który jest rezultatem zjednoczenia tych natur, które nazywa zjednoczeniem miłości. Nie wyjaśnia tego jednak na tyle jasno, by uniknąć, wrażenia zbytniego rozdzielania natur. Stąd określenie „teologia rozdzielająca" nadane jego teorii. Rzeczywiście bowiem słowo *prosôpon* miało zbyt słabe znaczenie dla określenia jednej osobowości, gdyż ciągle utrzymywało swoje stare znaczenie maski czy jedynie wyglądu zewnętrznego – jak *persona* po łacinie. Pisze jednak, że mówienie o dwóch pełnych naturach nie może prowadzić do stwierdzenia, iż w Chrystusie jest dwóch Panów, czy dwóch Synów, gdyż byłoby to absurdem (*Homilia Katechetyczna* VIII). Własne zastrzeżenia nie chronią go jednak od mówienia o naturach boskiej i ludzkiej w Jezusie jak o dwóch podmiotach: „Ten, który został przyjęty, został połączony z Tym, który przyjął" (tamże); słowami „przyjęty" i „przyjął", określającymi bóstwo i człowieczeństwo, posługuje się

bardzo często. Tak często, że nie sposób uwolnić się od wrażenia, że chodzi mu bardziej o Syna Bożego, niż o bóstwo i bardziej o konkretnego człowieka – Jezusa, syna Maryi, niż o człowieczeństwo w sensie natury.

Mimo tej nieścisłości w definiowaniu jedności osoby Chrystusa, bardzo ważne było jego dowodzenie prawdziwości i znaczenia duszy ludzkiej Chrystusa, wbrew Ariuszowi – według którego rolę duszy w Jezusie objął Logos – i lepiej niż widać to u Atanazego, który duszy Chrystusa nie potrafił przypisać żadnej teologicznie ważnej roli. Teodor pisze mianowicie, że przejęcie roli duszy w Jezusie przez Logos oznaczałoby Jego degradację do roli stworzenia. Trzeba by też konsekwentnie uczynić sam Logos odpowiedzialnym za kierowanie ciałem, co z kolej prowadziłoby do uznania takiego przebóstwienia ciała, iż człowieczeństwo Chrystusa trzeba by uznać za pozorne (*Homilia Katechetyczna* V). Takie zaś stanowisko jest mu zupełnie obce. Widać wyraźnie, że teologia *Logos/sarx* miała sens i mogła być zrozumiała tylko przy aleksandryjskich założeniach chrystologii odgórnej.

Nacisk, jaki kładzie Teodor na integralność natury ludzkiej, którą pojmuje jako tożsamą z hipostazą, pozwala mu pisać o Jezusie bardzo pobożnie, jak widzimy na przykład w komentarzu do Ojcze nasz:

→ Człowieczeństwo Jezusa... [37]

> *Katecheza* XI: Pan ofiarując się jako człowiek w widzialnej naturze, aby swymi czynami dać wzór życia i postępowania, wiele czasu poświęcał modlitwie. Spędziwszy dzień na gorliwym nauczaniu, noc poświęcał dziełu modlitwy. Szedł nawet na pustynię, aby wskazać, że kto się modli, winien się uwolnić od wszystkiego, ze względu na swą duszę zamieszkać w Bogu, w Nim się zatopić i nie ulec w niczym rozproszeniu (tłum. W. Kania).

Takie opisy Jezusa – człowieka, dla czytelników późniejszych, z V wieku, wydawały się negowaniem jedności osoby Chrystusa i dlatego też został on potępiony – pośmiertnie – jako nestorianin *ante litteram*.

Rozdzielanie natur doprowadziło go do wniosku, że właściwym podmiotem zbawiającym jest Ojciec działający przez Syna. Rola Ducha Świętego polega na tym, że namaścił Jezusa i obdarza łaską wierzących. Przedstawienie zbawienia jako dzieła całej Trójcy jest z założenia antyariańskie.

→ rozdziały następne [40n]

Bibliografia

J. Królikowski, *Zbawcze znaczenie wcielenia u Teodora z Mopsuestii*, VoxP 20 (2000) z. 38-39, 247-258.

III.3.2.4. Kontrowersja nestoriańska – ile natur tyle osób? [40]

Mianem kontrowersji nestoriańskiej określa się popularnie spór o prawomocność nazywania Maryi Panny imieniem *Theotókos*, czyli Bogurodzica. Właściwie był to jednak spór o osobę Jezusa Chrystusa, o to jak mają się w Nim do siebie natura boska i ludzka. Już do tej pory widzieliśmy różne opinie na ten temat: od złączenia Logosu z ludzkim ciałem, ale bez duszy ludzkiej, jak u Ariusza, poprzez zjednoczenie dwóch natur według Apolinarego, takie, że powstać by miała jedna natura, aż do „teologii rozdzielającej" Teodora z Mopsuestii, pięknie opisującej bóstwo i człowieczeństwo Jezusa, ale nie radzącej sobie za bardzo z jednością Jego osoby. Sytuacja nabrzmiała do próby dokładniejszego ustalenia. Jako zaś że emocje w ludzkim życiu są ważne także w dyskusjach teologicznych, ustalenia te wcale nie przebiegały pokojowo.

Nestoriusz (451)

Zgodnie z tradycyjną chrystologią zbudowaną na modelu *Logos/sarx*, podkreślającą rolę Syna Bożego w Jezusie, tytuł Bożej Rodzicielki nadawany Maryi Pannie był jak najbardziej zrozumiały. W kręgach, w których podkreślano znaczenie natury ludzkiej Jezusa – co było „specjalnością" szkoły antiocheńskiej – rzecz przez niektórych zaczynała być poddawana w wątpliwość, a przynajmniej tytuł ten przemilczano (jak czynił na przykład Jan Chryzostom). Sprawa stała się kluczowa, gdy biskupem Konstantynopola został mnich antiocheński, Nestoriusz. Tak pisał w liście do Jana Antiocheńskiego:

→ „Antiocheńskie" wątpliwości... [31]

> *Nestoriana* 185: (...) jak tylko przybyliśmy tutaj, znaleźliśmy pewnych ludzi Kościoła uwikłanych w zażarte kłótnie; niektórzy nazywali świętą Dziewicę po prostu *theotókos*, inni zaś matką człowieka. Stąd też, by obie partie umiejętnie połączyć (...) nazwaliśmy ją matką Chrystusa, aby w tym słowie oddać obie rzeczywistości, to jest Boga i człowieka, według słów Ewangelii.

„Matka człowieka" (*Anthropotokos*) mówili adopcjoniści (jak na przykład pogrobowcy Pawła z Samosaty), odrzucający „prawdziwe" bóstwo

Chrystusa, a „Bogurodzica" (*Theotókos*) – cała antyariańska i antypaulińska opozycja odwołująca się do Soboru Nicejskiego i do Atanazego. Pamiętać też trzeba, że Nestoriusz zdobył swoje wykształcenie teologiczne w Antiochii, gdzie od zawsze patrzono na Jezusa „oddolnie", to znaczy w rozważaniach o Nim wychodzono od faktu, że jest On człowiekiem. Wierzono, oczywiście, że ten człowiek był Bogiem, ale jak bóstwo i człowieczeństwo w Jezusie łączy się z sobą, nie potrafiono ani wyjaśnić, ani nawet opowiedzieć. Nestoriusz chciał wybrać rozwiązanie pośrednie, prawdopodobnie nie zdając sobie w pełni sprawy, że gdzie indziej ludzie byli przyzwyczajeni do mówienia *Theotókos* od ponad 200 lat. Aby taki krok uzasadnić, trzeba było zrezygnować z *COMMUNICATIO IDIOMATUM* i z jednakowego orzekania tych samych przymiotów w Chrystusie o Logosie i o Jego naturze ludzkiej. Nestoriusz odrzuca więc ją i za podmiot w Jezusie nie uznaje więcej Logosu, ale po prostu Chrystusa. Pisze do Cyryla:

→ Chrystologia rozdzielająca

> *Drugi List do Cyryla* 7: Pismo Święte, gdziekolwiek wspomina o Bożej ekonomii [zbawienia] Pana, narodziny i mękę łączy nie z boskością, ale z człowieczeństwem Chrystusa, i taką naukę nam przekazuje. Przeto, aby użyć najwłaściwszego określenia, trzeba nazywać świętą Dziewicę Matką Chrystusa, a nie Matką Bożą. Słuchaj więc, co wołają słowa Ewangelii: „Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama". Jasną jest rzeczą, że Bóg-Słowo nie był synem Dawida. Posłuchaj, jeśli łaska, jeszcze jednego świadectwa: „Jakub był ojcem Józefa, męża Maryi, z której narodził się Jezus, zwany Chrystusem". Zwróć uwagę i na te słowa, które są dla nas świadectwem: „Z narodzeniem Jezusa Chrystusa było tak. Po zaślubinach Matki Jego, Maryi, z Józefem, znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego". Jak można by przypuszczać, że Boskość Jednorodzonego jest stworzeniem Ducha Świętego? (DSP 1, 127).

Wygląda więc na to, że Chrystus w ujęciu Nestoriusza jest sumą dwóch natur i ich właściwości, a nie Logosem; jednym podmiotem bóstwa i człowieczeństwa, a „Syn" imieniem ujmującym jedność podmiotu, której jednak Nestoriusz nie potrafił wykazać. Nie wprowadza realnej różnicy między Logos i Syna, lecz tylko na płaszczyźnie semantycznej zauważa, że Logos to Syn Boży w swej boskiej naturze, Syn to Logos jako różny od Ojca, a Chrystus jest Synem wcielonym.

Rozróżnienie natur w Chrystusie wyszło mu więc bardzo wyraźnie, znaczenie gorzej i trudniej było z ukazaniem ich jedności:

(*Nestoriana* 330): (...) jeden i ten sam przyszedł w naturze niestworzonej i stworzonej. Dlatego ten, którego uznajemy za jednego Chrystusa w dwóch naturach, boskiej i ludzkiej, widzialnej i niewidzialnej, będzie sprawował przyszły sąd... Jedność Syna bowiem nie zależy od rozróżniania natur, ale w ten sam sposób, jak ciało śmiertelne jest jedną rzeczą, a dusza nieśmiertelna inną, chociaż obydwa tworzą jednego człowieka, tak samo złożenie śmiertelnego i nieśmiertelnego, mogącego ginąć i nie mogącego ginąć, tego, co podlega jakiejś zasadzie, i natury nie mającej początku. To znaczy, że wyznaję iż Boski Logos jest jedyną osobą (= podmiotem, *prosoponem*) Syna.

Dotąd można się z nim zgodzić, pozostawało jednak do wyjaśnienia, na czym polega zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa w jednej osobie, gdy ten Syn się wciela. Każda natura konkretna ma bowiem swój własny *prosôpon*. Tak więc, raz mówi o jednym *prosoponie* Chrystusa (jak w tekście cytowanym powyżej) – Chrystus jest jeden – kiedy indziej o dwóch: *prosôpon* Logosu posługuje się *prosoponem* człowieka jak instrumentem. Dzięki takiemu rozróżnianiu wychodziły mu więc w rezultacie nie tylko dwie natury, ale i dwie osoby, i nie potrafił tego wyjaśnić.

Cyryl Aleksandryjski (444)

Cyryl Aleksandryjski natomiast przejął od Apolinarego formułę *mia physis* – myśląc że pochodzi ona od Atanazego – i próbował ją wyjaśniać z zachowaniem pełni człowieczeństwa, gdyż przyjmował istnienie duszy ludzkiej Chrystusa. Mówienie w tym kontekście o jednej naturze napotkało na krytykę niejakiego Sukcensusa, bpa Diocezarei, który pisze (słusznie zresztą), że aby uciec od błędów Apolinarego, trzeba się zgodzić, że Chrystus cierpiał nie tylko w ciele, ale i w duszy, stąd są w Nim dwie natury: Logos i ciało z duszą. Oprócz tego, bez przyjęcia dwóch natur, ludzka psychologia Jezusa i odkupienie, stają się niezrozumiałe. Cyryl zgadzał się, że w Chrystusie dusza była cierpiącym podmiotem na równi z ciałem, ale uparcie utrzymywał określenie *mia physis*.

Według Cyryla, siła życiowa ciała Chrystusa nie płynie więc z Logosu, ale z własnej duszy. Nie przeczy to roli Logosu, wymaga jednak znalezienia sposobu na podkreślenie jedności w Chrystusie. Pisze:

Oratio ad dominas 31: Bóg Logos nie przyszedł w człowieku, ale naprawdę stał się człowiekiem, pozostając Bogiem.

Wcielenie więc jest czymś więcej niż samym połączeniem natury boskiej i ludzkiej.

Dwuznaczności terminologiczne

Cyryl przyznaje, że człowieczeństwo Chrystusa można określić przez słowo *physis* (natura), ale mówienie o dwóch naturach w odniesieniu do Chrystusa wydaje mu się niebezpieczne. Jedność w Nim jest tak doskonała, że podział na dwie natury jest tylko myślnym rozróżnieniem, a nie rozdzieleniem. *Physis* znaczy dla niego to samo co istota jakiejś rzeczy. Jest ona *hipostazą*, jeśli jest kompletna i realnie istniejąca. Oba pojęcia łączą się więc z sobą: „jedna natura wcielonego Słowa" oznacza, że natura ludzka ma fundament istnienia i bytu w naturze (= hipostazie) Logosu.

Reasumując myśl Cyryla, można by powiedzieć:

1) *hipostazy* czy natury Chrystusa nie mogą być oddzielone po złączeniu;
2) wszystkie cechy (*idiômata*) Jezusa Chrystusa nie dzielą się na dwie natury czy osoby niezależne, ale odnoszą się do jednej natury wcielonego Słowa;
3) Logos jest złączony z człowieczeństwem, które przyjął w zjednoczeniu hipostatycznym (*kath'hypostasin*):

> Cyryl Aleksandryjski, *Drugi List do Nestoriusza* 3: Nie mówimy bowiem, że natura Słowa zmieniła się w ciało ani że zamieniła się w pełnego człowieka, złożonego z ciała i duszy, lecz twierdzimy raczej, że Słowo, jednocząc się przez unię hipostatyczną z ciałem ożywionym rozumną duszą, stało się człowiekiem w sposób nie do wypowiedzenia i nie do pojęcia i że zostało nazwane Synem Człowieczym. Zjednoczenie to nie polega na woli czy samym tylko upodobaniu ani też nie dokonało się ono w samym przyjęciu osoby. I chociaż natury złączone w prawdziwą jedność są różne, to jednak zjednoczyły się w jednego Chrystusa i Syna, nie w ten sposób, jakoby zjednoczenie zniosło różnicę natur, ale tak, że Bóstwo i człowieczeństwo, przez to niewypowiedziane i tajemne połączenie w jedność, dały nam jednego Pana, Chrystusa i Syna (DSP 1, 113).

Ta formuła pozostaje centralnym punktem chrystologii Cyryla.

Stanowisko Celestyna i Sobór Efeski

Cyryl wykorzystał okazję, że Nestoriusz zaczął w kazaniach głościć *Christotókos* zamiast *Theotókos*, ku zdumieniu i oburzeniu wielu swoich wiernych, i włączył się energicznie w krytykę biskupa konstantynopolitańskiego. Obaj patriarchowie odwołali się do papieża Celestyna, z tym że Cyryl był chyba bardziej przekonywujący. Synod rzymski w 430 roku przyznał mu więc rację, a papież uczynił go odpowiedzialnym za przekazanie sentencji

Nestoriuszowi, co było wysoce niedyplomatyczne i biskup Konstantynopola poczuł się upokorzony. Cyryl ogłosił sentencję biskupa Rzymu na synodzie w Aleksandrii w tym samym roku i zredagował 12 anatematyzmów, dając mu 10 dni do namysłu i odwołania swoich twierdzeń (BF VI, 4). Anatematyzmy te bardzo szczegółowo rozdrabniały podniesioną przez Nestoriusza kwestię, podkreślając jednoznacznie jedność. Pisał o zjednoczeniu hipostatycznym w Chrystusie, który jest jednocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, nie uniknął jednak swego ulubionego terminu „jedność natury" (*henosis physik*), co przy odrobinie stronniczości mogło być rozumiane jako negacja odrębności natur. I rzeczywiście do tego nawiązał Nestoriusz, który obraził się i sformułował swoje antyanatematyzmy, szczególnie podkreślając, że nie ma w Chrystusie jednej natury, ale dwie. W rzeczywistości reakcja Nestoriusza była antyapolinarystyczna, rozumiał on jednak – a przynajmniej przedstawiał – Cyrylowe twierdzenia jako kontynuację myśli Apolinarego.

Sobór Efeski (431)

W zaistniałej sytuacji cesarz Teodozjusz II w imieniu własnym i cesarza Walentyniana III, zwołał sobór na Zielone Święta 431 roku do Efezu, nakazując, by rozpoczęto obrady dopiero, gdy wszyscy się zjadą. Celestyn wysłał z Rzymu dwóch biskupów i jednego prezbitera, ale spóźniali się, podobnie jak Antiocheńczycy z biskupem Janem. Cyryl bał się, że mogą oni poprzeć Nestoriusza, tak więc po dwóch tygodniach czekania rozpoczął sobór na własną rękę, mianując się przewodniczącym i proklamując z największym splendorem tytuł *Theotókos*. Dokonano tego po odczytaniu Nicejskiego wyznania wiary, listu Cyryla do Nestoriusza, odpowiedzi Nestoriusza, listu papieża Celestyna, oraz fragmentów pism Ojców Kościoła mówiących o Chrystusie jako Bogu bez rozdzielania natur. Nestoriusz nie chciał się stawić na otwarcie soboru, uznając je za nieważne. Skazano go więc zaocznie, co było nieprawne, ale za to entuzjastycznie przyjęte przez lud, uformowany przez biskupa Efezu, Memnona, gorącego zwolennika tytułu *Theotókos*. Legat cesarza, odpowiedzialny za przestrzeganie porządku, unieważnił sesję soboru, przyjechali legaci papieża i zatwierdzili I Sesję i potępienie Nestoriusza, Jan z Antiochii dotarł wreszcie, zrobił „swój" synod i złożył z urzędu Cyryla i Memnona z Efezu.

Żeby zrobić cokolwiek, cesarz zaaprobował wszystkie złożenia z urzędów, czyli i Nestoriusza, i Cyryla, i Memnona, kazał wybrać nowego biskupa Konstantynopola i rozwiązał sobór w październiku, uznając fiasko porozumienia Aleksandrii i Antiochii. Nestoriusz zrezygnował z dalszej walki i wycofał się do klasztoru w Antiochii.

Cesarz popierał jednak dalsze negocjacje między Cyrylem i Janem i wreszcie doszło do porozumienia w 433 roku. Jan z Antiochii przychylił się do potępienia nestorianizmu, Cyryl zrezygnował z oficjalnej aprobaty swoich anatematyzmów. Przyjęto tekst orzekający między innymi:

> Sobór Efeski, *Formuła zjednoczenia*: Wierzymy więc, że Pan nasz Jezus Chrystus, Jednorodzony Syn Boży, jest doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem, złożonym z rozumnej duszy oraz ciała, zrodzony z Ojca przed wiekami co do Bóstwa, a „w ostatnich czasach" dla nas i dla naszego zbawienia z Maryi Dziewicy co do człowieczeństwa; współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa. Nastapiło bowiem zjednoczenie dwóch natur. Dlatego wyznajemy jednego Chrystusa, jednego Syna, jednego Pana. Z racji zjednoczenia bez pomieszania wierzymy, że święta Dziewica jest Bogarodzicą, ponieważ Słowo Boże się wcieliło, stało się człowiekiem i od chwili swego poczęcia zjednoczyło się ze świątynią, którą z Niej wzięło (DSP 1, 177-179).

Dzięki temu porozumieniu uznano zgromadzenie efeskie z 431 roku za III Sobór Powszechny. Nestoriusza skazano na wygnanie, gdzie żył jeszcze 20 lat, a jego zwolennicy, rozproszeni, zanieśli jego poglądy do Persji, a w VI wieku założyli nawet pierwszą gminę chrześcijańską w Chinach.

Późna obrona Nestoriusza

Po skazaniu na wygnanie próbuje on przedstawić jaśniej swoje stanowisko, ciągle jednak na bazie rozróżniania natur i traktowania za podmiot w Jezusie Chrystusie złożenie natur w jeden niezbyt określony *prosôpon*, a nie Logos, czyli Drugą Osobę Boską. Stąd jego wyjaśnienia są bardzo skomplikowane, choć bliskie ortodoksji.

Najważniejszym jego dziełem jest *Liber Heraclidis*, napisany przed śmiercią, a znaleziony dopiero w XX wieku. Wykazuje w nim, że Chrystus jest jeden i jedyny (nie chce więc radykalnie podkreślać odrębności natur), a samo imię „Chrystus" określa złożenie natur. Odrzuca jednak konsekwentnie *Theotókos*, gdyż chce zaznaczyć w ten sposób, że w naturze boskiej Chrystus jest zrodzony przez Ojca, a nie przez Maryję Pannę – co do czego zresztą zgadzali się wszyscy. Mówi o kompletności obu natur, ale tak pisze o naturze, że prawie jest ona równoznaczna z osobą. Dla rozróżnienia natur w Chrystusie używa pojęć *ousia, physis, hypostasis, prosôpon,* dla ukazania jedności – *prosôpon*, ktore to słowo występuje więc w dwóch różnych znaczeniach. Natura boska ma swój *prosôpon naturalis* (czyli *hypostasis*),

podobnie jak i ludzka. Żeby tym pojęciem nadal móc określać jedność natur, konstruuje termin: *prosôpon zjednoczenia*. Robi analogię do Trójcy:

> *Liber Heraclidis*, fragment: (...) jak w Trójcy jest jedna *ousia* w trzech *prosôpach*, lub też trzy *prosopa* jednej *ousia*, tak też tu jest jeden *prosôpon* dwóch *ousiai*, lub też dwie *ousiai* jednego *prosôpon*.

Tekst ten mógłby z powodzeniem zostać uznany za ortodoksyjny, gdyby wyjaśnienia samego Nestoriusza nie komplikowały zagadnienia. Osoba Chrystusa nie należy bowiem – jego zdaniem – do jednej *hipostazy* Syna, która połączyła się z człowieczeństwem, ale do zjednoczenia dwóch natur niezmieszanych. *Prosôpon zjednoczenia* powstaje przy wcieleniu, gdy natura boska tworzy dla siebie naturę ludzką, ale nie „stając się" nią. Obie natury pozostają „niezależne", choć przenikają się nawzajem, tak jak Osoby w Trójcy Świętej.

Założenie, iż natura jest bytem konkretnym i jednostkowym nie pozwoliły mu na dalszą precyzację pojęć i jego opisy Chrystusa okazały się słabsze od Cyrylowych, który mimo uporu przy *mia physis* potrafił to jednak należycie wyjaśnić. Nestoriusz miał zapewne dobrą wolę uniknięcia błędów apolinaryzmu, a i zapewne nie zależało mu na głoszeniu czegoś w rodzaju podwójnej osobowości Chrystusa. Nie mógł jednak poradzić sobie z terminologią, a częściowe przeniesienie ciężaru sporu z teologii na płaszczyznę osobistych rywalizacji i polityki mu w tym nie pomogły.

Bibliografia

S.C. Napiórkowski, *Czy można zrehabilitować Nestoriusza?*, Summarium 9 (1980), 131-134.

M. Starowieyski, *Tytuł Theotokos w świadectwach przedefeskich*, ACr 16 (1984), 409-449.

M. Starowieyski, *Sobór Efeski i sprawa Nestoriusza – problem źródeł*, Meander 50 (1995) 23-35.

Elżbieta Jastrzębowska, *Sobór w Efezie i archeolodzy*, MW 38 (1995) nr 9, 7-10.

Maryja w tajemnicy Chrystusa, pod red. S.C. Napiórkowskiego i S. Longosza, Wyd. OO. Franciszkanów Niepokalanów 1997 (materiały z sympozjum z roku 1981 (!) i wybór tekstów; Nestoriusz i Cyryl na str. 227-239).

III.3.2.5. Jedna osoba w dwóch naturach [41]

Sobór Efeski, mimo nieregularności w przeprowadzeniu, w końcu jednak doprowadził do określenia osoby Chrystusa jako Syna Bożego z pełnią

bóstwa, złączonego z naturą ludzką w unii hipostatycznej. Posługiwanie się terminologią Cyrylową prowadziło jednak do dalszych nieporozumień, zwłaszcza wśród anty-nestorian, którzy nie zawsze właściwie potrafili lub chcieli rozumieć naturalną jedność, o jakiej mówił Cyryl. Dzięki temu w Aleksandrii, APOLINARYZM przeszedł w rodzaj MONOFIZYTYZMU; mówiono już nie tyle o zajęciu miejsca rozumnej duszy ludzkiej w Chrystusie przez boski Logos, ile o „współistocie" lub też o jednej tylko naturze boskiej z pomijaniem ludzkiej.

Monofizytyzm Eutychesa

Eutyches (455)

Bohaterem zajść, które doprowadziły do zwołania kolejnego Soboru był Eutyches, mnich z Konstantynopola, fanatyczny zwolennik Cyryla, choć daleki od jego znajomości teologii, który po siedemdziesięciu (!) ponoć latach spędzonych w klasztorze poczuł się natchniony do obrony prawowierności. Podkreślał on, że Chrystus powstał ze złożenia dwóch natur, boskiej i ludzkiej, które po złączeniu dały w rezultacie jedną: natura ludzka „rozpłynęła" się w boskiej jak kropla oliwy w morzu. Chrystus miał pozorne ciało i dlatego nie jest współistotny z ludźmi (twierdzenie przeciwne dokumentowi kończącemu Sobór Efeski). Hasłem Eutychesa było: „Jedna natura wcielonego Słowa"; widzimy, że upór Cyryla przy formule *mia physis* zaowocował w końcu nieortodoksyjną interpretacją. Eutyches zaprzyjaźnił się z niejakim Chryzafiuszem, wyzwoleńcem, eunuchem cesarza Teodozjusza II, o wielkim nań wpływie. Obaj zabrali się za działanie przeciw biskupowi Konstantynopola, Flawianowi, oskarżając go o NESTORIANIZM. Popierał ich działania Dioskoros, biskup Aleksandrii, zgodnie z wieloletnią tradycją niechęci do stolicy. Był on następcą Cyryla (od 444 roku), niewątpliwie dorównujący mu nieustępliwością, ale niczym poza tym.

Przeciwko twierdzeniom Eutychesa zwołano synod w r. 448; cesarz powierzył sprawę świeckiemu teologowi Floreusowi, aby uniknąć ewentualnej stronniczości. Ten potępił mnicha za głoszenie pozorności ciała Chrystusa, jednak on sam, a także Dioskoros i Chryzafiusz odwołali się do autorytetu soboru powszechnego, który cesarz na tę okoliczność zwołał do Efezu (w roku 449).

„Sobór zbójecki"

W tym miejscu wchodzi na arenę pierwszy naprawdę wybitny biskup Rzymu, Leon Wielki († 461). W sprawie Eutychesa był informowany, jed-

nak niezbyt dokładnie, stąd początkowo nie uważał sprawy za ważną, a nawet był skłonny przyznać rację Eutychesowi. Gdy otrzymał pełniejsze informacje, ustosunkował się już konkretniej, pisząc na zwołany sobór do Efezu *List do Flawiana* (tzw. *Tomus*; po polsku DSP 1, 196-213). Tak wyraża się w nim o Eutychesie:

Leon Wielki (460)

> *List do Flawiana* 1: To, co przedtem było ukryte, teraz ukazało się nam z całkowitą jasnością. Eutyches, który wydawał się godny czci jako prezbiter, okazał się wielce nieroztropny i za mało wykształcony. Można zastosować do niego słowa Proroka: „Nie chciał zrozumieć, aby dobrze czynić; nieprawość obmyślał na łożu swoim". Czyż może być coś bardziej szkodliwego, niż wymyślać rzeczy bezbożne i nie ustępować przed mądrzejszymi i bardziej uczonymi? Lecz w taką głupotę popadają ludzie, którzy wówczas, gdy jakaś niejasność przeszkadza im w poznaniu prawdy, rozwiązania trudności nie szukają w pismach Proroków ani w listach Apostołów ani w autorytecie Ewangelistów, lecz zwracają się do samych siebie. Przeto stają się mistrzami błędu, ponieważ nie byli uczniami prawdy (DSP 1, 197).

Sobór się zebrał, cesarz wyznaczył Dioskorosa na przewodniczącego, a ten zakazał brania udziału w głosowaniu biskupom, którzy brali udział w synodzie poprzedniego roku i potępili Eutychesa. Do udziału zostali za to dopuszczeni liczni mnisi, zwolennicy Eutychesa. Dwaj legaci papieża nie zostali dopuszczeni do głosu, nie odczytano listu Leona, potępiono zdanie o dwóch naturach w Chrystusie (jako obce nicejskiemu wyznaniu wiary), złożono z urzędu Flawiana, a gdy oponował, pobito go dotkliwie i cesarz, ciągle pod wpływem wielkiego eunucha, skazał go na zesłanie. Ten zdążył jedynie napisać odwołanie – również do papieża – i umarł po trzech dniach z powodu odniesionych obrażeń. Zastraszeni biskupi podpisali depozycję Fabiana i rehabilitację Eutychesa, legaci uciekli, jeden z nich podobno zginął, a cesarz czym prędzej uchwały zatwierdził. Leon nazwał to zgromadzenie „zbójeckim" i tak przeszło do historii.

Sobór Chalcedoński

Niebawem zginał na polowaniu Teodozjusz II (spadł z konia) i rządy objęła jego siostra Pulcheria, do tej pory trzymana z daleka od dworu przez intrygi Chryzafiusza. Czym prędzej też go kazała zgładzić, wyszła za jednego z generałów, Marcjana, a ten wstawił się za Flawianem i nauką o dwóch naturach. Zwołał też następny sobór, do Nicei na 1 IX 451 roku.

Papież Leon był temu przeciwny, gdyż uważał, że dla ukrócenia jednego mnicha nie trzeba aż takiego autorytetu. Cesarz jednak nie ustąpił, jedynie przeniósł później obrady do Chalcedonu (przedmieście Konstantynopola), dla większego bezpieczeństwa, zabraniając równocześnie mnichom pobytu w okolicy na czas trwania soboru. Obradom przewodniczyli komisarze cesarscy, legaci papiescy, mieli głosować jako pierwsi. Powstawały tumulty i krzyki za i przeciw Flawianowi, udało się jednak doprowadzić do tajnego głosowania i uznano ortodoksję Flawiana, przeciw Dioskorosowi, a na następnej sesji przeczytano wreszcie *Tomus* Leona, który przyjęto entuzjastycznie, jako najbardziej wyważony dokument chrystologiczny. Buntowali się jednak biskupi Egiptu i mnisi, którzy przyszli z protestem. Specjalna komisja dyskutowała jeszcze nad listem Leona i postanowiono zmienić w nim formułę „z dwóch natur" na „w dwóch naturach". Nadciągnęła też delegacja z Aleksandrii informująca o różnorakich nadużyciach Dioskorosa, potępiono go więc i złożono z urzędu.

Leon Wielki (460)

Do akt soborowych wszedł List Leona. Papież opiera w nim swoją argumentację na pierwszym zdaniu tak zwanego Apostolskiego Wyznania Wiary: „Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego i w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego, Pana naszego, który się narodził z Ducha Świętego i Maryi Panny". Jedność podmiotu w Chrystusie przy podwójnych narodzinach, odwiecznych i ziemskich, jest dla niego punktem odniesienia. „Jeden i ten sam – co często należy podkreślać – jest prawdziwym Synem Bożym i prawdziwym synem człowieczym" [4].

Oprócz Listu specjalnie wyłoniona komisja biskupów przygotowała dla plenarnych obrad (a było ponad 500 biskupów) dokument dogmatyczny ujmujący syntetycznie dotychczasowe ustalenia chrystologiczne. W dokumencie tym czytamy:

> (11) Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu", przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej, dla nas i dla naszego zbawienia. Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy wła-

ściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę. Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób, ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus, zgodnie z tym, co niegdyś głosili o Nim Prorocy, o czym sam Jezus Chrystus nas pouczył i co przekazał nam Symbol Ojców (DSP 1, 223).

Z tą formułą podsumowującą jakby cały dotychczasowy wysiłek Kościoła mający na celu należyte opisanie tajemnicy Chrystusa, nie skończyły się dyskusje ani herezje. Wiara jednak została określona i następujące po sobie w późniejszych wiekach nowe próby jej zdefiniowania albo się od chalcedońskiej definicji istotnie nie różniły i pozostały w ramach Kościoła, albo były jej przeciwne i znalazły się poza Kościołem.

Na tym soborze uroczyście przyjęto *credo* nicejskie, oraz – po raz pierwszy – *credo* z Konstantynopola. W aktach soborowych czytamy, że pewien archidiakon z Konstantynopola przeczytał ten tekst jako ułożony przez 150 ojców synodu z 381 roku. Wcześniej jednak na żadnych synodzie taka informacja się nie pojawiła i w rzeczywistości trudno cokolwiek orzec na temat jego pochodzenia.

Pamiętajmy, że 150 ojców nie miało świadomości uczestniczenia w jakimś soborze powszechnym w roku 381, ale zjechali się na wschodni synod lokalny. Również nie postanowili, by kanonizując *credo* nicejskie (kan. 1; DSP 1, 71), pozbawić znaczenia poszczególne symbole funkcjonujące w lokalnych kościołach. Wygląda z tego, że nie ma wystarczającego powodu, by uznać, że w Konstantynopolu w ogóle jakieś wyznanie wiary ustalono jako synodalne i mające zastąpić nicejskie. Nie można jednak wykluczyć, że biskupi zebrani na synodzie zmodyfikowali lokalne wyznanie wiary, tak by nadać mu bardziej anty-duchoburczy charakter. Pozostało ono jednak symbolem lokalnym i tym się może wytłumaczyć, że inne kościoły nie uważały za stosowne się do niego ustosunkowywać. Nie uważano go jednak za nowe, skoro bardzo podobne wyznanie wiary Epifaniusz zacytował w swoim dziele *Ancoratus* (121), które napisał przed 374 rokiem. Upowszechniło się ono jednak i jako *Credo nicejsko-konstantynopolitańskie* zostało uznane za oficjalne wyznanie wiary Kościoła.

Obrady tego największego w starożytności Soboru zakończono uchwalając 28 kanonów. Charakterystyczny dla obrad jest kanon 1.: „Kanony ustanowione dotychczas przez świętych Ojców na wszystkich soborach winny zachować moc prawa". Świadczy on o poczuciu działania zgodnie z tradycją Kościoła nie tylko na płaszczyźnie doktrynalnej, ale i dyscyplinarnej. Zgodnie z tym założeniem powtórzono także i rozbudowano trzeci

kanon Soboru Konstantynopolitańskiego z 381 roku, o uprawnieniach biskupa Konstantynopola.

→ Prymat Piotra [13]

Sobór Chalcedoński był – jak już zaznaczyłem – najliczniejszym soborem starożytności i został uznany za powszechny. Trudno jednak powiedzieć, by było to zwycięstwem Kościoła. Co prawda teoretyczne sprawy doktrynalne doczekały się dookreślenia, w praktyce jednak zarysowały się podziały, których nie udało się przezwyciężyć do dziś. Egipt pozostał wierny pamięci swego patriarchy Dioskorosa, którego uważano za godnego następcę Cyryla i nawet interwencje wojska nie pomogły, by mógł się utrzymać na dłużej w Aleksandrii ortodoksyjny biskup. Im bardziej na południe, gdzie ludzie mówili po koptyjsku, nie po grecku, tym większa była niechęć względem soboru, który potępił Dioskorosa. Stało się to zaczątkiem kościoła koptyjskiego. Niewiele lepiej było w Syrii, która pozostała wroga Cyrylowi i jego teologii, mimo porozumienia po Soborze Efeskim. Tutaj pozostawały ważne sympatie pronestoriańskie. Powstała jednak również opozycja antychalcedońska, popierana gorąco przez wielu mnichów, urażonych potępieniem Eutychesa i nawiązujących do sloganu: „Jedna natura Wcielonego Słowa" bez szczególnego wnikania w jego zasadność; powstały w ten sposób tak zwane Kościoły Niechalcedońskie. Dołączyły się do tego względy społeczne i polityczne: ortodoksja chalcedońska była teologią oficjalną, popieraną przez cesarza, nie tylko jego autorytetem, ale i legionami. Antychalcedonianizm zatem przedstawiał się ludziom jako kościół bardziej „własny", ludowy, niezależny od cesarstwa; podobnie było wcześniej z donatystami w Afryce. Po raz kolejny okazało się, że teoretyczne ustalenia w kwestiach wiary nie mają prostego przełożenia na życie.

Bibliografia

J. Misiurek, *Sobór Chalcedoński w aspekcie ekumenizmu*, RTK 21 (1974), z. 2, 91-104.

Cz. Bartnik, *Ku integralnej chrystologii – Leon Wielki*, AK 71 (1979), t. 92, 439-451.

L. Scheffczyk, *Chalcedon dzisiaj*, tłum. M. Banaszak, Communio 3 (1983), z. 3, 64-78.

J. Wójcik, *Bóg Wcielony. Tytuły chrystologiczne w „Mowach" Leona Wielkiego*, w: *Tysiąc imion Chrystusa*, pod red. J. Pałuckiego, Polihymnia, 1994, 117-133.

W. Myszor, *Kształtowanie się dogmatu chrześcijańskiego. Apolinaryzm, nestorianizm, monofizytyzm, monoteletyzm*, w: *Nurty chrześcijaństwa*. Materiały z wykładów, red. M. Dobkowski, S. Kosieliński, Wyd. Naukowe SEMPER 1995, 17-31 (wykłady z UW; godna polecenia synteza).

III.4. Duch Święty

III.4.1. Anioł Ducha Świętego i Kościół [42]

Pierwszą rzeczą, jaką trzeba sobie uświadomić, jest fakt oczywisty, a dość często niedoceniany: gdy uczniowie Chrystusa po Jego zmartwychwstaniu mówili o Nim i o Jego obietnicy zesłania Ducha Świętego, słuchacze coś z tego rozumieli. Mówienie o Duchu nie było dla nich zupełnie nowe i znacznie łatwiej przychodziło im w Niego uwierzyć niż w zmartwychwstanie. Każdy jednak rozumie cudze słowa w zależności od tego, w co do tej pory wierzył i jak rozumował. Możemy założyć zatem, że Żydzi słuchający Pana Jezusa zapowiadającego Ducha Świętego rozumieli Go w ramach swojej biblijnej tradycji.

Podstawy biblijne

Idea Ducha w Starym Testamencie była złączona z kilkoma pojęciami i wyobrażeniami. Pierwszym i może najważniejszym jest RUAH, czyli wiatr. Wiatr był dla starożytnych czymś tajemniczym i boskim. To słowo znajdujemy w opisie stworzenia świata: *Duch Boży unosił się nad wodami* (Rdz 1, 2) – innymi słowy mówiąc, nad początkowym bezładem wiał Boży wiatr, manifestacja Jego mocy. Ten wiatr osuszył po potopie ziemię (Rdz 8, 1) oraz cofnął wody Morza Czerwonego, by uciekający z Egiptu Żydzi mogli przejść na drugi brzeg (Wj 14, 21). Czasem był silny i groźny (Ez 13, 13), niszczący bezbożnych (Iz 11, 4), czasem zaś łagodny i spokojny, jak w Bożym objawieniu, jakie otrzymał prorok Eliasz (1 Krl 19, 11n).

Duch to jednak nie tylko wiatr, ale i tchnienie życia. Pochodzi od Boga, który daje go, stwarzając człowieka (Rdz 2, 7). Gdy człowiek umiera, jego tchnienie wraca do Boga, gdyż jest istotą życia, nie śmierci (por. Koh 12, 7; Ps 103 [104], 29).

Duch zostaje dany przez Boga nie tylko jako zasada życia, ale także dla wypełniania specjalnych misji: Księga Sędziów opowiada o tych mężach, że mieli Ducha Bożego dla wypełnienia swego posłannictwa, królowie otrzymywali Go przy namaszczeniu na króla; spodziewano się też, że przez podobne namaszczenie Duch zstąpi kiedyś na Mesjasza. Także prorocy głosili Słowo Boże mocą Ducha, a opisany przez Izajasza Sługa Pański miał dokonać swych dzieł właśnie dzięki Niemu (Iz 61).

Wierzono jednak także w inne duchy, Bogu poddane. Nazywano tak różne tajemnicze siły, a nawet skłonności, które człowiek odczuwał w so-

bie, jak gdyby pochodziły z zewnątrz. Były pozytywne, jak duch modlitwy czy duch pobożności, a także negatywne, jak duch nienawiści, duch zazdrości i tym podobne. Duchy pozytywne pochodzą od Boga. Klasycznym tekstem jest fragment z Iz 11, 2: *Duch Pański, duch mądrości i inteligencji, duch rady i mocy, duch poznania i bojaźni Bożej*. Bóg może jednak czasem posłać również ducha złego, jak to było w wypadku króla Saula (1 Sam 19, 9) czy sprawiedliwego Hioba, gdyż podlegają Mu wszystkie duchy.

Duch więc był przedstawiany jako moc Boża, dawana przez Niego jako życie, świętość, określona misja do spełnienia, namaszczenie królewskie czy natchnienie prorockie. Choć mówiono o Nim i pisano czasem jako o działającym podmiocie, nie naruszało to nigdy zasadniczego monoteizmu biblijnego i nigdy Duch nie był pojmowany w Starym Testamencie jako Osoba Boska.

Duch Święty w pismach judeochrześcijańskich

Pierwsi chrześcijanie, jako Żydzi, z konieczności wyobrażali sobie Ducha Świętego zapowiedzianego i posłanego przez Chrystusa, zgodnie z własną tradycją. Zauważmy jednak, że pneumatologia chrześcijańska nie zrodziła się z teoretycznych poszukiwań, ani ze szkolnej refleksji nad danymi biblijnymi, ale z doświadczenia działania Ducha w Kościele i w nich samych. Cała teologia Ducha Świętego nie jest więc czystym rozumowaniem opartym na jakichś umownie przyjętych przesłankach, ale opisem doświadczenia wiary, wiary ciągle się rozwijającej w swej słownej i pojęciowej warstwie. Doktryna powstała, gdyż musiała powstać, jeśli chciało się o doświadczeniu działania Ducha mówić w sposób zrozumiały i niesprzeczny, zwłaszcza zaś, gdy Ewangelia zaczęła być przepowiadana narodom, które nie miały biblijnego przedrozumienia Bożego działania.

Judaizm współczesny Jezusowi i Apostołom pojmował biblijne zapisy o Mądrości i o Prawie jako powiedziane o jakiejś osobie – oczywiście nie równej Bogu Stwórcy, gdyż stworzonej (por. Prz 8, 22nn). Rabini jednak nie utożsamiali jej z mającym przyjść Mesjaszem, który także przez niektórych był pojmowany jako preegzystujący w stosunku do reszty świata. W pierwszych pismach judeochrześcijańskich, z których najstarsze i najczcigodniejsze tworzą księgi Nowego Testamentu, to utożsamienie się pojawia. Paweł Apostoł mówi o Chrystusie tak, jak Żydzi mówili o Mądrości: tajemnica ukryta przez wieki (Rz 16, 25), mądrość ustanowiona przed wiekami (1 Kor 2, 7). Duch jest z Nim tak związany, że czasem trudno rozróżnić, czy mówi o odwiecznie żyjącym Synu Bożym, czy o Duchu. Jednym z tekstów paw-

łowych, w którym nagromadzenie wyrazów *Duch* i *Chrystus* jest bardzo duże, jest fragment Listu do Rzymian:

> Rz 8, 9-11: Wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Duch Boży w Was mieszka. Jeżeli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy. (10) Jeżeli natomiast Chrystus w was mieszka, ciało wprawdzie podlega śmierci ze względu na grzech, duch jednak posiada życie na skutek usprawiedliwienia. (11) A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha.

Pneumatologia Pawła jest przedmiotem wnikliwych studiów egzegetycznych i nie mogę sobie zupełnie pozwolić na próby dotrzymania im kroku. Zauważmy jednak tylko to pomieszanie terminów. W człowieku może mieszkać Duch Boży, Duch Chrystusa, Chrystus, Duch tego, który wskrzesił Jezusa. Czy znaczy to, że dla Pawła terminy te były synonimami? Odsyłając zainteresowanych do studiów egzegetycznych, zwróćmy uwagę na jeszcze jedną identyfikację w Nowym Testamencie. Ewangeliści Mateusz i Łukasz mówią o narodzeniu Jezusa z Ducha, czyli oczywiście Duch musiałby być uprzedni w stosunku do tego wydarzenia. U Jana zaś Słowo staje się ciałem, a Duch miałby być posłany dopiero później. Te i inne jeszcze różnice w biblijnych zapisach o Duchu Świętym będą w przyszłości rodzić wiele problemów interpretacyjnych.

Jak zatem pierwsi chrześcijanie pojmowali relacje pomiędzy Chrystusem, Duchem, Mądrością Bożą czy Słowem? Teksty biblijne pozwalały na wiele różnych wyjaśnień.

Nim przejdziemy do analiz poszczególnych tekstów, pozwolę sobie na małą uwagę dotyczącą tłumaczeń. Starożytne rękopisy nie znają rozróżnień na małe i wielkie litery. Tłumacz często stara się domyślić, że w jakimś tekście chodzi o Ducha Świętego i napisze wielką literą, lub też o jakiegoś innego ducha, i wtedy użyje małej litery. Zauważmy jednak, że starożytni nie znali naszych rozróżnień i sposobów używania wyrazu „duch". Gdyby sądzili, że chodzi o różne rzeczy, prawdopodobnie znaleźliby różne na nie określenia, języki starożytne potrafiły być bardzo precyzyjne. Skoro zaś utrzymywali wieloznaczność, to pewnie dlatego, że zdawali sobie sprawę z ogromu daru, jakim jest Duch, z Jego przeróżnych form objawiania się. Jeśli chcieli coś uściślić, dodawali przymiotniki lub stosowali liczbę mnogą. Narzucanie im naszych kategorii może poważnie przeszkodzić w odczytaniu ich myśli.

Najprostsze z pism judeochrześcijańskich zachowują całą wieloznaczność słowa „Duch". Jest natchnieniem proroków, dlatego winni oni być szanowani (*Didache* 11, 7). Mieszka w ochrzczonych (Ps-Barn 11, 9), za jego pośrednictwem Bóg przekazał Prawo Mojżeszowi. Ogólnie mówiąc, Duch jest jakby Bożym zamierzeniem objawionym w Piśmie. Pojmowano również Ducha Świętego w analogii do ducha ludzkiego, w ramach antropologii rozróżniającej w człowieku ciało, duszę i ducha; skoro człowiek ma swego ducha, czemu nie miałby mieć i Bóg? Tak więc, pisze anonimowy poeta z II wieku: *nasze duchy oddają cześć Twemu Duchowi Świętemu* (*Ody Salomona* 6,7).

Hermas (poł. II w.)

Podobne elementy znajdujemy w *Pasterzu* Hermasa. Zamieszkiwanie Ducha w człowieku zostało jednak przez niego opisane bardziej szczegółowo. Jego obecności nie powinno przekreślać fałszywe sumienie, złość czy gniew jest bowiem Duchem prawdy i świętości. Mieszkając w człowieku, służy Bogu wraz z nim. Jest bardzo delikatny i subtelny. Duchy złe, jeśli człowiek da im dostęp do siebie, mogą doprowadzić do jego odejścia; najgorszy jest duch smutku i gniewu. Duch pochodzący od Boga prorokuje zawsze z własnej inicjatywy, a nie dlatego, że ludzie go o to pytają. Kiedy przychodzi na wspólną modlitwę ktoś, kto ma Ducha Bożego, zstępuje na niego anioł Ducha proroczego, ktoś taki mówi wtedy z pełni Ducha Świętego to, co Pan chce przekazać. *Tak objawia się Duch Boski i na tej podstawie możesz zobaczyć jak wielka jest w nim moc Pana* (Przykazanie XI [43]).

Duch nie jest więc czymś, czy kimś, kogo dałoby się wyraźnie określić i ująć w słowa: Duch Boży w człowieku wydaje się być czymś różnym od Ducha proroczego i jeszcze czymś innym jest Duch – Moc Boża. Przyjrzyjmy się jednak tekstowi, który zdaje się jaśniej przedstawiać poglądy autora.

Pasterz opowiada narratorowi przypowieść: właściciel winnicy powierzył ją niewolnikowi. Jeśliby dobrze pracował, zostanie uwolniony. Niewolnik zrobił jednak więcej niż do niego należało i właściciel nie tylko go uwolnił, ale uczynił wręcz dziedzicem na równi ze swoim synem. Syn chętnie zgodził się na takie rozporządzenie ojcowskie. Pasterz precyzuje: winnicą jest ten świat, właścicielem jest jego Stwórca, synem jest Duch Święty, niewolnikiem zaś Syn Boży. I następuje wyjaśnienie:

> *Pasterz*, Przypowieść V (59). Duchowi Świętemu, który jest od wieków i wszystko stworzył, zgotował Bóg mieszkanie w ciele, które sobie wybrał. To więc ciało, w którym zamieszkał Duch Święty, służyło dobrze Duchowi krocząc zawsze drogami świętości i czystości, niczym Ducha nie kalając.

> Postępując pięknie i święcie, uczestniczyło ono w trudach Ducha i współpracowało z Nim w każdej sprawie, pełne zawsze odwagi i siły. Dlatego też Bóg wybrał je na współtowarzysza Ducha Świętego. Spodobało się Panu postępowanie tego ciała, gdyż mając w sobie Ducha Świętego nie splamiło się niczym na ziemi. Uczynił więc swymi doradcami Syna i chwalebnych aniołów, aby także to ciało, co służyło Duchowi nienagannie, znalazło miejsce odpoczynku i by się nie zdawało, że przepadła należna mu zapłata za służbę. Otrzyma bowiem zapłatę wszelkie ciało, które okaże się nieskalanym i bez zmazy i w którym Duch Święty zamieszkał (tłum. Anna Świderkówna).

Wygląda na to, że narodzenie Jezusa z Ducha Świętego jest rozumiane jako wcielenie Ducha, w zgodności z tradycją synoptyczną tak właśnie pojętą. Syn Boży, czyli Jezus Chrystus zostaje określony jako ciało. Należy rozumieć to nie w sensie greckim, jako przeciwieństwo duszy, ale w sensie semickim, jako powiedziane o naturze ludzkiej, która jest podmiotem wolnych wyborów i posłuszeństwa. Jezus – człowiek, współdziałając z Duchem Świętym, zasłużył sobie na udział w bóstwie. I tak, oprócz prawdziwego Syna Bożego, którym jest Duch, także Jezus został dziedzicem w królestwie Ojca. Duch jednak – jak widzimy w tekście – mieszka także w innych ludziach; jeśli będą żyć jak Jezus, to i oni zostaną dopuszczeni do dziedzictwa.

Duch Święty przedstawiony jest więc w tym tekście jako tożsamy z preegzystującym Chrystusem lub też jako Boska natura Chrystusa.

Stoimy tu wobec bardzo prostej jeszcze wizji Ducha Świętego. Jest On Bożą rzeczywistością, od Niego pochodzącą. W rzeczywistości jednak, oprócz tego Ducha, przez którego Bóg stworzył świat jest jeszcze wiele innych Duchów, także Bożych, jak i wielu aniołów. Mieszkają w ludziach świętych, są znakiem Bożej obecności w nich, czy wręcz samą tą obecnością, a również współtworzą Kościół.

Można by powiedzieć tak:

Bóg Ojciec i Stwórca posiadał swego Duch Świętego, również zwanego Stwórcą, gdyż był twórczym pośrednikiem stworzenia. Z faktu, że jest pojmowany jako preegzystujący, nie da się wyciągnąć żadnego wniosku na temat jego pochodzenia od Boga, gdyż preegzystencja jest pojęciem względnym i jej orzekanie jest tożsame ze stwierdzeniem, że tenże Duch istniał przed stworzeniem świata. Istniały jednak również inne duchy i aniołowie. Duch – Stwórca, największy z Duchów, przyjął ciało i stał się Jezusem Mesjaszem, który w swym człowieczeństwie zasłużył sobie na wyniesienie ponad wszystkie stworzenia. Jest to pogląd zwany w chrystologii

adopcjonizmem. Trójcy bowiem – według tej koncepcji – nie byłoby, aż do momentu adopcji Jezusa na Syna Bożego.

Bardzo ważnym dla naszego tematu dokumentem jest apokryficzne *Wniebowzięcie Izajasza*. Jest to dziełko żydowskiego pochodzenia, z wieloma chrześcijańskimi dodatkami. W obecnej formie utrwaliło się prawdopodobnie do połowy II wieku, a zachowało się w rękopisach w językach łacińskim, starosłowiańskim i etiopskim. Tekst ma przede wszystkim wydźwięk chrystologiczny i odmalowuje problemy wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej w Azji Mniejszej w ówczesnych czasach. Najważniejsze dla nas są rozdziały VI-XI, opisujące wniebowzięcie Izajasza, jego wizję zstąpienia Chrystusa na ziemię poprzez sfery niebios oraz Jego triumfalny powrót do nieba po zmartwychwstaniu.

Wniebowzięcie Izajasza

Na początku swej podróży (7, 8) Izajasz widzi aniołów śpiewających pochwalne pieśni i pyta, ku czyjej są czci. Anioł – jego przewodnik – odpowiada mu, że śpiewają na cześć tego, który znajduje się w siódmym niebie i dla Jego Umiłowanego. Oni dwaj są przedmiotem czci także wszystkich świętych.

→ Chrystus Anioł [28]

Przechodząc po kolei przez wszystkie niebiosa, aż do piątego włącznie, Izajasz podziwia chóry aniołów: zawsze są dwa, a ten po prawej wspanialszy od chóru po lewej stronie. Tam też zostaje mu powiedziane, że będzie mógł zobaczyć, jak Pan przemienia się po kolei, przybierając postać różnych aniołów, a na koniec postać ludzką (8, 8nn); z racji proroctw Izajasza, zwłaszcza z 7. rozdziału, interpretowanych przez chrześcijan chrystocentrycznie, prorok ten uchodził za dobrze obeznanego z tajemnicą Wcielenia.

W szóstym niebie (8, 18) usłyszał, jak wszyscy jednogłośnie wychwalali *Ojca, Jego Umiłowanego, Chrystusa, oraz Ducha Świętego*. Podobną inwokację trynitarną znajdujemy także wcześniej (1, 7): *Żyje Pan wszechświata, którego imię nie zostało posłane na ten świat, żyje Umiłowany mojego Pana i żyje Duch, który mówi we mnie*. I jedna, i druga formuła wydaje się jednak być zmodyfikowaną w późniejszych czasach, gdyż – jak zobaczymy za chwilę – zasadniczo autor mówi o Aniele Ducha Świętego. Jest mało prawdopodobne, by w takim razie autor chciał zrównać Trzy Osoby, wprowadzając je tym samym słowem „żyje", typowym dla żydowskiego sposobu przysięgania na Boga.

Wizja siódmego nieba jest wreszcie kompletna. Izajasz wyznaje:

> 9, 27. Zobaczyłem stojącą postać, której chwała przewyższała wszystko. (...) (30) Przemienił się i stał się aniołem. (31) Wtedy anioł, mój przewod-

> nik, powiedział do mnie: Adoruj Go. Adorowałem i wychwalałem. (32) Anioł dodał: Ten, którego widziałeś jest Panem wszelkiej chwały (tłum. R. Zarzeczyny).

Pan przemienia się, rozpoczynając swoje schodzenie na ziemię. Jego postać pierwotna jest jednak wyższa niż forma anioła; Izajaszowi brak słów na jej określenie. Wreszcie Izajasz widzi też Ducha Świętego:

> 9, 33. Podczas gdy anioł mówił, zobaczyłem inną wspaniałą postać, podobną do Niego. Sprawiedliwi zbliżyli się, adorowali i wychwalali. Także ja adorowałem z nimi; Jego chwała nie przemieniła się jednak dostosowując się do ich wyglądu. (...) (35) Zobaczyłem Pana i drugiego anioła. Stali wyprostowani. Drugi, którego zobaczyłem, stał po lewej stronie mojego Pana. (36) Zapytałem: Kto to jest? A on do mnie: Adoruj Go, bo to jest Anioł Ducha Świętego, który mówi w tobie i w innych sprawiedliwych. (...) (40) I widziałem, że adorował mój Pan oraz Anioł Ducha Świętego: widziałem, że obaj wychwalali razem Boga.

Duch jest podobny do Pana, stoi u jego boku. Może to być znak tradycji, według której Chrystus i Duch Święty byli przedstawiani na czele hierarchii niebiańskiej, jako dwaj Serafini przy tronie Boga. Zauważmy jednak, że Pan (Umiłowany) tylko ukazuje się jako anioł, ten Drugi zaś jest aniołem. W analogii do *Pasterza* nie jest od rzeczy myśleć, że rzeczywiście dla autora *Wniebowzięcia Izajasza* Duch był Bożym Posłańcem, aniołem, któremu oddają cześć wszyscy inni aniołowie, ale wcale niekoniecznie utożsamialnym z jakimś konkretnie znanym z imienia aniołem judaizmu.

Pan i Anioł Ducha Świętego stoją wyprostowani, w pozycji tych, którzy odbierają hołdy, obaj jednak również oddają cześć Bogu. Podkreślenie, że Anioł Ducha stoi po lewicy Umiłowanego, wskazuje na jego podporządkowanie temu, którego nazywa autor Panem, jak gdzie indziej samego Boga.

Przypomnijmy, że na początku wizji zapowiadano, że cała cześć aniołów poszczególnych niebios skierowana jest na Boga i na Jego Umiłowanego; nie było mowy o Duchu, ani o Aniele Ducha. Ten ukazuje się dopiero wtedy, gdy Umiłowany zaczyna serię transformacji wiodących ku wcieleniu, a raczej ku przemienieniu się w postać człowieka – jak pisze autor.

Fragment ten wskazuje też na pierwszą uznaną powszechnie funkcję Ducha Świętego: mówienie przez proroków i innych sprawiedliwych. Jest to temat wielokrotnie podejmowany; spotkaliśmy go już w *Didache* 11, 7, w *Liście* Ps-Barnaby 12, 2, w różnych miejscach w *Pasterzu* Hermasa. *Ody Salomona* 11, 6n wspominają o wodzie mówiącej i ożywiającej, w zachowanych fragmentach *Ewangelii Hebrajczyków* Duch mówi do Jezusa w mo-

mencie chrztu. Na podstawie przeanalizowanych dotąd wyrażeń można by wręcz postawić wiele znaków równości: Duch Święty = Duch prorocki = Anioł Ducha Świętego = Anioł Ducha prorockiego.

Dalszy ciąg dziełka ukazuje nam, że Bóg wysyła Pana na ziemię, Ten zstępuje przez wszystkie niebiosa, przyjmując różne formy anielskie. Interwencja Anioła Ducha w tym miejscu przypomina działania Archanioła Gabriela w Ewangelii Łukasza.

Po zakończeniu swej misji, Umiłowany wraca do siódmego nieba i siada po prawicy Wielkiej Chwały. Wtedy – mówi Izajasz – *widziałem, że Anioł Ducha Świętego siada po lewej stronie* (11, 33). Anioł Ducha Świętego pojawia się także przy zmartwychwstaniu Chrystusa: przychodzi razem z Michałem *zwierzchnikiem świętych aniołów* (3, 16). Wskazuje tu autor na ożywiającą moc Ducha Bożego. Ponadto, będąc podobny do Umiłowanego, Duch przychodzi po Niego, by odnowić istniejący od początku porządek rzeczy.

Anioł Ducha nie zszedł tylko po Chrystusa: *Ci, którzy kochają Najwyższego i Jego Umiłowanego wstąpią w końcu [do nieba] z pomocą Anioła Ducha Świętego* (7, 23). Zadaniem Ducha Świętego byłoby więc również towarzyszenie zmarłym do nieba.

Możemy zaobserwować we *Wniebowzięciu Izajasza* godny podziwu wysiłek wyniesienia dwóch Istot objawiających się w siódmym niebie na poziom jak najwyższy, choć ciągle w granicach dopuszczalnych w judaizmie: Ojciec, Syn Umiłowany i Anioł Ducha Świętego są przedmiotem czci wszystkich pozostałych istnień, ale Ojciec odbiera cześć także od Syna i Ducha. Różnica między Trzema jest więc zaznaczona bardzo wyraźnie, w sposób podporządkowujący Ojcu pozostałych. Jedyny Bóg jest nieosiągalny dla ludzkiego poznania i niewidzialny; Izajasz widzi tylko, że Syn i Duch oddają Mu chwałę. Syn ma „postać Bożą", bliżej nieokreśloną, Duch jest Aniołem. Duch zajmuje miejsce po lewicy Syna sugerując trójstopniowe podporządkowanie Ojciec → Syn → Duch. Po powrocie Umiłowanego układ przedstawiony jest trochę inaczej: po prawicy Boga zasiada Syn, po lewicy Anioł Ducha, jak gdyby obaj byli aniołami na tym samym poziomie, choć najwyżsi rangą. Schemat jest więc taki: Ojciec → Syn i Duch. Być może tak właśnie rozumowali przede wszystkim pierwsi chrześcijanie żydowskiego pochodzenia. Układ wymieniony wcześniej, mógłby być zaś znakiem pojawiania się i przewagi nowej teologii Logosu, która Jemu właśnie dawała pierwsze miejsce po Bogu, nie bardzo za to wiedziała, gdzie umieścić Ducha Świętego i jakie zadania mógłby On spełniać.

Autor *Wniebowzięcia Izajasza* jasno rozróżnia postacie Syna i Ducha, choć robi to po swojemu. Inne teksty, zwłaszcza późniejsze, pozostające pod

wpływem filozofii Logosu, cierpią na znacznie mniejszą dokładność. Zobaczymy to jeszcze wielokrotnie, już teraz jednak chciałbym zaznaczyć, że było znacznie łatwiej opisywać Syna i Ducha, jako dwa podmioty działające, mając do dyspozycji pojęcia angelologii judaistycznej, niż próbować opowiedzieć to samo poganom, którzy do żydowskich aniołów nie przywiązywali wagi, a różnorakie „duchy" przez nich uznawane miały całkiem inny charakter.

Pod imieniem Klemensa Rzymskiego zachował się tak zwany *Drugi List Klemensa*, pierwsza znana homilia chrześcijańska (ok. 150), pochodząca prawdopodobnie z Syrii lub Egiptu. Znajdujemy w nim wiele wypowiedzi o Duchu Świętym, częściowo związanych jeszcze z tradycją judeochrześcijańską, a częściowo już próbujących się uwolnić od judaistycznej angelologii. Często nie sposób ustalić, co autor rozumie pod pojęciem ducha.

Pseudoclementinae

2 Klem 14, (1): Tylko wypełniając wolę Bożą (...) będziemy należeć do pierwotnego Kościoła, tego duchowego, który został stworzony wcześniej niż słońce i księżyc... (2) Nie wierzę, byście nie wiedzieli, że żyjący Kościół jest ciałem Chrystusa. Mówi bowiem Pismo: „Uczynił ich Bóg mężczyzną i kobietą". Mężczyzną jest Chrystus, kobietą jest Kościół. Również księgi proroków oraz apostołowie uczą nas, że Kościół nie powstał dopiero w naszych czasach, ale trwa od dawna. Był on duchowy, jak nasz Jezus, a objawił się w ostatnich czasach dla naszego zbawienia. (3) Ten duchowy Kościół objawił się w ciele Chrystusa, by nam pokazać, że kto będzie go szanował w ciele, i nie będzie mu szkodził, otrzyma go w Duchu Świętym. To ciało jest antytypem Ducha. Nikt, kto niszczy antytyp nie będzie miał udziału w oryginale. To znaczy, bracia, dbajcie o ciało, by mieć udział w Duchu. (4) Jeśli mówimy, że ciałem jest Kościół, a Duchem Chrystus, kto obraża ciało, obraża Kościół. Taki nie będzie miał udziału w Duchu, którym jest Chrystus. (5) To ciało może mieć udział w takim życiu i w takiej niezniszczalności, w łączności z Duchem Świętym, że nikt nie potrafi wyrazić ani opowiedzieć o tym, co Pan przygotował dla swoich wybranych (tłum. Anna Świderkówna).

Autor używa pojęcia „duch" w takich kontekstach, że można by go wręcz podejrzewać, że nie wie o czym mówi. Zapewne jednak wiedział i jeśli chcemy zrozumieć meandry myślenia o Duchu Świętym, nie pozostaje nam nic innego, jak tekst ten przeanalizować. Odniesienie wiersza z Rdz 1, 27 do Chrystusa i Kościoła było silnie obecne w tradycji kościelnej i gnostyckiej II i III wieku, a za nim szło utożsamienie Kościoła preegzystującego i Ducha Świętego. Gnostycy snuli na ten temat wiele mitów, w zasadzie cho-

dziło jednak o to samo: „duch" jest w językach semickich rodzaju żeńskiego, kojarzonym zawsze z rodzeniem. Podobnie „kościół" (*ecclesia*). Przekonanie, że przed tym światem musiał istnieć świat duchowy prowadziło do postawieniu na jego szczycie jakiś głównych pierwiastków męskości i żeńskości; widzieliśmy to już przy omawianiu poprzednich dokumentów judeochrześcijańskich. W różnych ujęciach wyglądało to różnie.

Judaizm znał pojęcie niebiańskiej Jerozolimy, jako pierwszego stworzenia, gnostycy mówili o eonach *Anthropos/Ecclesia*, istniały wpływy platońskie ze światem idei, figurą Kościoła była dla chrześcijan Oblubienica z Pieśni nad pieśniami oraz Niewiasta obleczona w słońce z Apokalipsy kanonicznej (12, 1nn), interpretowana także jako Duch Święty.

Nasz autor rozwija jednak to porównanie. Duchowy Kościół utożsamialny z Duchem Świętym objawił się w ciele Chrystusa. Teraz jego ciałem jest Kościół na ziemi, a Duchem – Chrystus. Jak ciało Jezusa zostało uwielbione, gdyż mieszkał w nim Duch Święty, tak i ciało Kościoła zostanie uwielbione, gdyż mieszka w nim ten sam Duch. Duch zatem jest tym samym, co preegzystujący Chrystus. Ciało Jezusa było antytypem Ducha, to znaczy było znakiem Chrystusa odwiecznego, choć chronologicznie powstało później (gdyby było wcześniejsze, byłoby typem). Tak samo ciało Kościoła, to znaczy jego ziemscy członkowie, są antytypem Ducha (= Kościoła odwiecznego), wcześniejszego od nich. Postacie Chrystusa i Ducha Świętego pokrywają się więc z sobą. Jest tą mocą Bożą, która przyjęła ciało z Maryi i stała się człowiekiem i która następnie ożywia Kościół.

Utożsamienie Ducha i Chrystusa odwiecznego nie przeszkadza autorowi w mówieniu o Trójcy. Znajdujemy u niego zdanie, które nadaje się do rozmaitych interpretacji:

> 2 Klem 20, 5: Jedynemu Bogu niewidzialnemu, Ojcu prawdy, który posłał do nas Zbawiciela i Sprawcę niezniszczalności, przez którego objawiła się prawda i życie niebiańskie, Jemu chwała na wieki wieków. Amen.

Prawdopodobnie homileta opowiada tymi słowy o całym Bożym planie zbawienia: od zawsze istniał Bóg, zasada (przyczyna) niezniszczalności, prawdy i życia. Wraz z nową ekonomią zbawienia, następuje epoka Zbawiciela, to jest wcielenie Ducha. Trzeci element oznacza zbawcze działanie na płaszczyźnie ludzkiej, kiedy to człowiek może otrzymać w Kościele te dary Ducha, czyli prawdę i życie wieczne. To jest ekonomia życia wiecznego.

Można jednak dopowiedzieć: Bóg nazywany jest Ojcem prawdy, nie tylko Syna (chyba, że autor pamięta słowa Chrystusa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem" – J 14, 6). On posyła na świat to, co posiada: prawdę = nie-

zniszczalność = Ducha Świętego = Chrystusa = życie wieczne. Ten przyjmuje ciało, najpierw w Jezusie, potem w Kościele i przez to objawia Boże dary.

Schemat jest więc raczej binarny: Jest jeden Bóg i Jego dar: Duch/Chrystus/Kościół. Nie sprzeciwia się to formule chrzcielnej, gdyż wyznaje się wiarę w Ojca, w działanie Ducha i w Syna, czyli w Jezusa Chrystusa.

III.4.2. „Cień Syna" (systemy gnostyckie) [43]

Szkoły gnostyckie, bardzo aktywne w Kościele w II wieku, proponowały własne rozwiązanie problemu Ducha i rozróżnienia pomiędzy Duchem jako naturą Boga, a Duchem Świętym działającym w świecie. Rozważania te były podporządkowane aksjomatycznemu dualizmowi: Kim innym jest Bóg Dobry, Ojciec Jednorodzonego Syna, a kim innym Stwórca świata i inspirator Starego Testamentu. Ich egzegeza Starego Testamentu była więc bardzo szczególnego rodzaju: interpretowali sam początek Księgi Rodzaju jako źródło do poznania pra-początków, resztę zaś uważali za dzieło Demiurga.

Opisana przez św. Ireneusza sekta ofitów, z której potem – prawdopodobnie – wywiedli się walentynianie (od Walentyna, założyciela i mistrza działającego w Egipcie i w Rzymie), prezentuje najpierwotniejsze wyobrażenia pochodzenia Ducha Świętego, na styku Bibii i mitologii.

→ Walentyn [16]

Duch Święty pojawia się u nich przy stworzeniu świata bez zapowiedzenia jako Pierwsza Kobieta, pomiędzy Ojcem i Synem z jednej strony, a haosem materialnych elementów z drugiej. Materia pochodzi na rozkaz Boży z niczego.

A Duch?

Wydaje się być „cieniem" Syna, projekcją Jego roli stwórczej. Stąd właśnie jego (jej) miejsce pomiędzy Synem i materią i rola ożywiania materii jako Dusza świata. Ojciec i Syn są Światłem. Kiedy oświetlają Pierwszą Kobietę, rodzi ona Syna Pierworodnego (Chrystusa, Zbawiciela) jako pośrednika zbawienia oraz roni Drugą Kobietę (*Prunicos*, Mądrość). Poronienie to jest spowodowane „nadmiarem" światła Ojca i Syna: Pierwsza Kobieta, *nie mogąc pomieścić ogromu światła* (AH I, 30, 2), gdyż ją przewyższa (jest tylko „cieniem"!), oprócz Chrystusa wydaje na świat jeszcze jego „cień". *Prunikos* staje się elementem biernym stworzenia, materią i pozostaje ze swoim bratem, Chrystusem, w takiej relacji jak księżyc do słońca. Bóg chciał bowiem stworzyć świat nie tylko rozkazem swojej woli, ale dając

z siebie jak najwięcej, to jest angażując swojego Ducha. Chrystus odziedziczył Światło i męskość Ojca i Syna, *Prunikos* – żeńskość Matki i jej substancję „cienia" – niedoskonały udział w Świetle. Ten Duch żeński jest siostrą bliźniaczką Chrystusa, choć istnieje różnica między sposobem urodzenia. Aby Duch/Druga Kobieta mogła żyć i ożywiać, Chrystus pierwszym aktem stwórczym daje jej „osobowość"; poronionej substancji „cienia" przydaje formę Mądrości. W ten sposób może być Matką duchowego Kościoła.

Wszystko to jest egzegezą pierwszych wierszy Księgi Rodzaju.

> Rdz 1, 2: jest Bóg, bezwład i ciemność oraz Boży wiatr (Duch) nad wodami. Dla nich jest to odpowiednikiem Światła (Ojciec i Syn), chaosu elementów i Ducha – Pierwszej Kobiety.
>
> Rdz 1, 3-4: stworzenie światła i oddzielenie go od ciemności. Według ofitów: zrodzenie Chrystusa (współistotny Ojcu i Synowi) oraz poronienie Materii (*Prunikos*, Druga Kobieta, współistotna z Duchem – Pierwszą Kobietą, Duch Święty działający w świecie, Mądrość i Matka istot duchowych).

Późniejsi gnostycy ze szkoły Walentyna ubogacili ten obraz wprowadzając nowe elementy (por. GNOSTYKÓW ŚWIAT NIEDOSKONAŁY).

Bóg zrodził swój *Nous*, Jednorodzonego Syna jako początek duchowego świata, pełni (= *Pleroma*) ogarniającej całą duchową rzeczywistość. Jeden z duchowych Bytów (Eonów), Mądrość, zapragnął poznać Boga, do czego jako stworzenie był niezdolny. Nacierpiał się z tego powodu wiele, wraz z innymi Eonami. Bóg dał więc całej Pleromie namaszczenie Duchem Świętym, swoim osobistym, oddzielając równocześnie Eony od cierpienia Mądrości. To cierpienie zostało wydalone z Pleromy jak płód poroniony, nieforemna Materia. Równocześnie jednak Pleroma zrodziła („zapłodniona" namaszczeniem Ducha Świętego) Zbawiciela, Syna Pierworodnego, substancjalnie tożsamego z Synem Jednorodzonym, tyle że uosobionym na zewnątrz Pleromy. On miał być Zbawcą Materii. Pierwszym aktem stwórczym oddziela z poronionej substancji materialnej substancję duchową, obdarowuje ją swoim Duchem i tworzy z niej żeńską osobę Ducha Świętego.

Z porównania obydwu mitów wynika – pomijając szczegóły – że dla gnostyków Duch Święty był osobą pochodzącą z Ojca i Syna. Nie jest odwieczny jak Ojciec, nie było bowiem powodu, by istniał jako Matka Duchowego Kościoła, kiedy nie było jeszcze substancji, z której ten miał powstać. Zostaje utworzony przez Syna z substancji „cienia", ale obdarzony światłem, które może komunikować. Wygląda to dość baśniowo, ale nie zapominajmy, że gnostycy wszystkie wieczne zasady starali się wyrażać w mitach, a naszą rzeczą jest nie dać się zwodzić temu mitycznemu językowi. Umiesz-

czenie Ducha ponad wszelkimi stworzeniami stawia ich jednak mimo wszystko bliżej późniejszej ortodoksji, niż wielu poprzednich autorów.

III.4.3. Boski Święty Duch Proroczy (Justyn) [44]

Justyn jest tym z Apologetów, na przykładzie którego najłatwiej możemy zobaczyć, na jakie tory wkroczyło myślenie o Duchu Świętym, gdy próbowano oderwać się od judeochrześcijańskiej angelologii oraz mitologii gnostyckiej. Jako że natura nie znosi próżni – jak mówi przysłowie – miejsce tych tradycji zajęła inna, filozoficzna. Apologeci, piszący w środowisku pogańskim, starali się mówić takim językiem, by być zrozumianym. Tradycja grecka zaś nie wiele mówiła o duchach, wiele jednak o ideach, o Logosie jako koniecznym pośredniku stworzenia i urządzenia świata, o przewadze elementu racjonalnego nad materialnym. Oczywiście przejście na język filozofów nie oznaczało zdrady tradycji biblijnej; sformułowania zawarte w Piśmie pozostawały ważne, próbowano je jedynie porównywać z tezami filozoficznymi i tłumaczyć jedne przez drugie.

JUSTYN (167)

Justyn, filozof i męczennik, mówi o Duchu Świętym często w różnych kontekstach: wyliczono 90 miejsc, w których występuje słowo „duch" w jego nielicznych zachowanych pismach. Używa różnych form: Duch, Duch Święty, Duch Boży, Duch Chrystusa, Duch proroczy, święty duch proroczy, Duch proroczy Boga, boski święty Duch proroczy. Trudno ustalić, czy któryś z nich miał dla autora jakieś szczególne znaczenie. Przyjrzyjmy się takiemu na przykład tekstowi, wyjętemu z kontekstu chrzcielnego:

> *Apologia* I, 61. (3): Potem prowadzimy ich tam, gdzie jest woda i w taki sam sposób, w jaki my sami zostaliśmy odrodzeni, oni również dostępują odrodzenia. W imię bowiem Boga, Ojca i Pana wszech rzeczy, i naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa, oraz Ducha Świętego dostępują oni wtedy obmycia w wodzie. (...) (12) Obmycie to zaś nazywa się oświeceniem, gdyż ci, którzy go dostępują, doznają oświecenia umysłu. (13) Ten bowiem, kto doznaje oświecenia, dostępuje go w imię Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego pod Poncjuszem Piłatem i w imię Ducha Świętego, który przez proroków przepowiedział wszystko, co dotyczy Jezusa (tłum. L. MISIARCZYK).

Duch, którego ochrzczony otrzymuje jest tym samym, który mówił przez proroków. Jego działalność jest więc ciągła, nie ograniczona tylko do ekonomii Nowego Testamentu. Umożliwia ochrzczonemu przyjęcie nauki

Chrystusa. Justyn wymienia go na trzecim miejscu, jak w formie chrzcielnej zapisanej w Ewangelii Mateusza (28, 19); podobna formuła stosowana jest przy sprawowaniu Eucharystii (Apol I, 65).

Trójca przedstawia się w sposób wysoce uporządkowany *według rozumu i prawdy*. Aniołowie, w pierwszym tekście przyłączeni do Syna, wydają się poprzedzać Ducha Świętego, który zajmuje trzecie miejsce. Justyn był filozofem szczególnie rozczytanym w Platonie, a także w jego żydowskim naśladowcy – Filonie z Aleksandrii, którego rozważania o Logosie Bożym podziwiał i wiele z nich przejął. Więcej, niż z judeochrześcijańskiej koncepcji aniołów. Dla Filona zaś Logos jest całym racjonalnym światem stworzonym przed światem materialnym. W nim istnieją formy przyszłych stworzeń i aniołowie, którzy mają więcej wspólnego z czystymi ideami platońskimi, niż ze skrzydlatymi stworzeniami mitologii żydowskiej.

Na podstawie tej tradycji zdaje się Justyn mówić o podobieństwie Logosu i aniołów, gdyż należą do racjonalnego świata. Triada rozwijałaby się więc tak: Bóg Ojciec i Stwórca – Syn, Logos, czyli świat racjonalny – Duch Święty prorocki. Potwierdzają to inne teksty:

→ Boski Logos u Filona... [29]

> *Dialog* 61, 1: (...) na początku, przed wszystkimi stworzeniami, Bóg zrodził z siebie samego jakąś Moc rozumną, którą Duch Święty nazywa także Chwałą Pańską (Wj 16, 7), to znów Synem (Ps 2, 7), czasem Mądrością (Prz 8) albo Aniołem, czy też Panem i Słowem (Ps 32, 6), a wreszcie Ona sama zowie się Wodzem Naczelnym (Joz 5, 13n), kiedy to w ludzkiej postaci objawiła się Jozuemu, synowi Nawego. Przysługują jej niewątpliwie wszystkie te imiona, bo stoi gotowa do usług rozporządzeń Ojcowskich i z woli Ojcowskiej się zrodziła (tłum. A. Lisiecki).

Jedna więc tylko była Boża Moc zrodzona przez Ojca jako początek wszystkiego. Ma różne imiona, którymi określa go Duch Święty, który w tym miejscu oznacza zapewne natchnienie Pisma Świętego. Justyn wcale jednak nie jest jednoznaczny w przypisywaniu natchnienia jedynie Duchowi:

> *Dialog* 61, 3: Świadkiem moim będzie Słowo Mądrości, które samo jest owym Bogiem, zrodzonym z Ojca wszech rzeczy, jest Słowem i Mądrością i Mocą i Chwałą Rodziciela swego...

Tym razem przez proroka przemawia samo Słowo Boże, nie Duch proroczy, gdyż Justyn idzie za Filonem w identyfikacji Logosu i Mądrości. Czy

znaczyć by to miało, że Justyn utożsamia Logos i Ducha? Tak wygląda (por. *Dialog* 77, 2). Najbardziej znaczący tekst znajdujemy w *Apologii*:

> *Apologia* I, 33: (4) Otóż określenie: „Oto dziewica pocznie" (Iz 7, 14) oznacza, że dziewica pocznie z nikim się nie łącząc. (Gdyby się bowiem z kimś złączyła, nie byłaby już dziewicą). Moc Boża zstąpiła na Dziewicę, „osłoniła" ją i uczyniła brzemienną nie naruszając jej dziewictwa. (5) Posłany do owej dziewicy w oznaczonym czasie anioł Boży obwieścił jej mówiąc: „Oto poczniesz w łonie z Ducha Świętego..." (...). (6) Duchem zaś i Mocą Bożą, jak się wydaje, nie jest nic innego jak właśnie Logos (który jest także pierworodnym Boga), jak to wyżej wspomniany Mojżesz zaznaczył. On to zstąpił na Dziewicę i „osłonił" [ją], czyniąc brzemienną nie poprzez połączenie cielesne, ale mocą [Boga]. (...) (9) To zaś, że ci, którzy prorokują, otrzymują boskie natchnienie od Logosu, to , jak przypuszczam, wy również uznajecie (tłum. L. Misiarczyk).

W natchnieniu Pisma i we wcieleniu Duch Święty jest tym samym co Syn Boży/Słowo, tą samą Mocą Bożą, o której mówił, że zrodził ją Bóg jako początek stworzenia. Tak było niewątpliwie – jego zdaniem – aż do wcielenia i chrztu Jezusa. Duch jednak istnieje i Justyn przyznaje mu trzecie miejsce po Ojcu i Synu. Próbuje też to udowodnić sięgając do Platona, ulubionego filozofa:

> *Apologia* I, 60, 1: Gdy Platon zastanawiał się w swym *Timajosie* (36bc) nad naturą Syna Bożego i mówił: „rozpostarł Go w kształcie litery X *(chi)* w całym wszechświecie", to nauczając w ten sposób przejął to od Mojżesza (...) (zob. opowieść o wężach jadowitych i krzyżu z zawieszonym miedzianym wężem z Lb 21, 8). (5) Platon zaś, czytając to niedokładnie, jednak zrozumiał, nie wiedział bowiem, że ten znak jest typem krzyża, lecz przypuszcza, iż jest to X, dlatego właśnie powiedział, że druga po Bogu moc została rozpostarta we wszystkim. (6) Jeśli dalej Platon mówi również o trzeciej mocy, to dlatego, jak wspomnieliśmy, że Mojżesz powiedział o unoszeniu się Ducha Bożego nad wodami. (7) Tak więc Platon na drugim miejscu umieszcza Logos Boży, który, jak twierdził, został rozpostarty wszędzie we wszechświecie w kształcie litery X, na trzecim zaś miejscu – Ducha, o którym powiedziano, iż unosił się nad wodą: „Trzecie z rzędu otaczają trzecią istotę" (tłum. L. Misiarczyk).

Wyjaśnianie formuły chrzcielnej za pomocą pism Platona wydaje się wysoce naciągane, jednak jest zupełnie zgodne z duchem epoki. Justyn wierzył, że Boży Logos jest przyczyną wszelkiej racjonalności, także więc filozofii. Każda prawda pochodzi od Niego, obojętnie więc, gdzie się ją

znajdzie, zawsze jest Boża. Na dodatek zaś, z faktu, że Mojżesz pisał przed filozofami greckimi, podejrzewano ich, że wszystko co u nich mądrego, „ukradli" z Pisma Świętego („KRADZIEŻ GREKÓW"). Platon więc nie „wymyślił" Trójcy, tylko przejął od Mojżesza. Jako zaś, że był genialny, wiedział komu przyznać drugie, a komu trzecie miejsce.

Duch jest potrzebny człowiekowi, by mógł poznać Boga; trzeba pozwolić, by mógł on rządzić ludzkim umysłem. Prorocy na to pozwolili, dlatego nie tylko zostali oświeceni, ale i mogli mówić (*Dialog* 7, 1), każdy obdarowany innym darem Ducha.

> *Dialog* 87, 4: Mądrość Ducha bowiem miał Salomon, rozum i radę Daniel, moc i pobożność Mojżesz, Eliasz bojaźń, umiejętność Izajasz, i podobnie drudzy (tłum. A. LISIECKI).

Jak w apokryfach, które już widzieliśmy, Duch jest jakby terminem zbiorczym ogarniającym przeróżne dary Boga. Przychodząc do człowieka, każdemu może dać inny. Gdy zstępował na Jezusa, w momencie Jego chrztu w Jordanie, miało to inne, wyjątkowe znaczenie:

> *Dialog* 87, 5: A zatem Duch spoczął, to znaczy działalność swą zakończył, gdy przyszedł Ten, po którym u was to wszystko ustać miało, za czasów, kiedy się ta ekonomia wśród ludzi dokonała. W Nim zaś miały i spocząć, i – jak przepowiedziano – znowu powstać te dary, które z łaski mocy owego Ducha rozdaje tym, co w Niego wierzą, tak jak każdy na to zasługuje.

Wygląda więc na to, że Duch w znaczeniu różnorakich darów był dawany prorokom Starego Testamentu. Justyn nie widzi potrzeby, by uściślać, czy były to duchowe dary osobowego Ducha, czy preegzystującego Chrystusa. Na jedno wychodzi, gdyż przed wcieleniem nie było potrzeby takiego rozdzielenia. Moc Boża, nie ograniczona do żadnego ciała, działała na sposób Boski, równocześnie w wielu ludziach i miejscach. Z wcieleniem sytuacja się zmieniła; cała Boża moc zamyka się jakby w Jezusie, Bóg nie chce działać poza Nim. Odtąd duchowe dary będą podlegać rozporządzeniom Chrystusa i przechodzić tylko przez Niego. Rozpoczyna się nowa era Ducha jako daru mesjańskiego.

Formuła chrzcielna z pierwszym miejscem Ojca, z drugim Syna i z trzecim Ducha jest więc w pełni uzasadniona. Zdaje się jednak, że dla Justyna nie oznacza to wiary w trzy osoby, ale w Boga Ojca, przyczynę wszystkiego, w Jego Syna, Boski Logos, Potęgę zrodzoną przed wiekami i w duchowe obdarowywanie stworzeń przez Boga. Mówienie o takiej Trójcy ma sens od momentu wcielenia, kiedy to czym innym staje się Jezus Chrystus, a czym innym przekazywane za Jego pośrednictwem dary.

III.4.4. Podobieństwo Boże (Ireneusz z Lyonu) [45]

Biskup z Lyonu napisał więcej o Duchu Świętym, niż ktokolwiek z jego współczesnych, a głębią myśli nie ustępuje również następcom. Występując systematycznie przeciwko gnostykom i ich mitom, stara się nie wchodzić na grząski teren spekulacji dotyczących tego, co dziać się miało przed stworzeniem tego świata, nie podejmuje rozważań na temat pochodzenia Ducha i tegoż sposobów. Pisze o Duchu Świętym, opierając się na Biblii i analizując jego działanie poprzez całą historię zbawienia. Nie odpowie nam więc wprost na pytanie, skąd wziął się Duch Święty i kiedy powstał, czy pochodzi od Ojca i Syna, czy tylko od Ojca, ani na wiele innych pytań zrodzonych w późniejszych wiekach. Ale naprawdę nie szkodzi.

Ireneusz uznaje istnienie Trzech: Ojca, Słowa Bożego, które się nam objawiło, i Ducha Bożego, zawsze tego samego, który *w ostatnich czasach został na nas wylany w nowy sposób* (AH IV, 33, 15). Wraz z Synem Duch istnieje od zawsze z Bogiem. Syn jako Jego Słowo, Duch jako Mądrość. Dowodem na to są dla niego słowa Księgi Przysłów, jakie Mądrość wypowiada o sobie:

> Prz 8, 22-25: Pan mnie stworzył początkiem swych dróg w swoich dziełach, przed wiekami założył mnie, na początku, nim uczynił ziemię, nim uczynił otchłań, nim powstały strumienie wód, przed ustaleniem się gór, przed wszystkimi wzgórzami rodzi mnie.

Powołanie się na ten tekst oznacza, że mówienie o wieczności Ducha/Mądrości nie przeszkadzało w mówieniu o jego stworzeniu czy „uczynieniu" przez Boga; dopiero Sobór Nicejski (325) oraz kryzys związany z herezją Ariusza wymuszą większą precyzję terminologiczną. W każdym razie Ireneusz konkluduje: *Jest więc jeden Bóg, który swoim Słowem i Mądrością stworzył i uporządkował wszystkie rzeczy* (AH IV, 20, 4). Tak jest od stworzenia świata, to znaczy od momentu, który Ireneusza interesuje. Wiecznością w innym sensie nie chce się zajmować.

Czy Słowo i Mądrość są hipostazami lub osobami, czy tylko „właściwościami" działającego Boga? Ireneusz nie robi takich rozróżnień. Jego teologia wydaje się być zbyt mocno zakorzeniona w tradycji biblijnej i judeochrześcijańskiej, by odpowiadać na pytania filozofów. Czytamy:

> *Wykład nauki apostolskiej* 5: [Jest jeden Bóg], a jako, że jest racjonalny, to stworzył rzeczy swoim Słowem. Bóg jest też Duchem, więc Duchem wszystko urządził. (...) Ponieważ Słowo tworzy, to znaczy wykonuje dzieła związane z ciałem i daje istnienie wszystkiemu temu, co jest, podczas gdy Duch

porządkuje wielość form. Słusznie więc i zgodnie z prawdą Syn nazywany jest Słowem, a Duch – Mądrością Bożą. (...) Duch objawia Słowo i dlatego prorocy zapowiadali Syna Bożego, ale Słowo zawiaduje Duchem i stąd Ono samo jest prorocką zapowiedzią i wynosi człowieka do Ojca (tłum. W. Myszor).

Tertulian także zwracał uwagę na racjonalność Boga i stąd wnioskował o odwieczności Słowa Myślanego, wewnętrznego Bogu. Podobnie tutaj: w oryginale greckim dzieła Ireneusza niewątpliwie był Logos – Słowo nie tyle wypowiadane, ile myślane. Można by więc powiedzieć, że Bóg stworzył świat swoim Rozumem. W takim ujęciu zaś, może on być wewnętrzny Bogu, niekoniecznie uzewnętrzniony jako ktoś Drugi. Również Duch nie ma w tym tekście znamion osoby: jest raczej Bożą substancją, mocą porządkującą wszystko. Ta zdolność porządkowania i urządzania daje mu cechy Bożej Mądrości. Trójca Święta nie wydaje się jednak być Trójcą osób; jest jeden Bóg, który posiada Rozum (Słowo) i Mądrość, jako niezbywalne i wieczne właściwości. Słowo i Mądrość są więc nieoddzielne od Boga.

→ Słowo u Boga [30]

Idea Logosu Bożego, który stwarza, czy obdarza istnieniem, była powszechna od czasów Filona Aleksandryjskiego. Widzieliśmy ją u Justyna, jest też obecna u innych przedstawicieli teologii Logosu.

→ Boski Logos u Filona... [29]

Duch i Syn są przedstawieni w ścisłej wzajemnej relacji: Duch objawia Syna, nie siebie, dlatego prorocy pod jego natchnieniem mówili o Synu. Syn jednak „rządzi", „zawiaduje" Duchem. W ten sposób stają się oni wręcz nierozróżnialni. Jest to widoczne także w opisie zesłania Ducha Świętego:

AH IV, 31, 2: (...) nasiono Ojca wszystkich rzeczy, to jest Duch Święty, przez którego wszystko zostało tworzone, zmieszało się i złączyło z ciałem, to jest ze swoim stworzeniem. (...) A kiedy wylał na ludzi to życiodajne ziarno, to jest Ducha odpuszczenia grzechów, przez którego jesteśmy ożywieni? Czyż nie wtedy, gdy ucztował z ludźmi i pił wino na ziemi?

To samo można by powiedzieć jednak również o Słowie, które też miało udział w stworzeniu świata. Jest to jeden z najbardziej „unitarnych" tekstów, zdradzający nie tyle brak precyzji słownych, ale przekonanie, że w sumie działającym jest zawsze jeden Bóg, czasem przez swoje Słowo, czasem przez Ducha, czyli Mądrość.

Duch Święty w stworzeniu człowieka

AH IV, 7, 4: Ojciec nie potrzebował aniołów do stworzenia świata i ulepienia człowieka, dla którego świat został stworzony, ani też nie potrzebował pomocy dla zrobienia tego, co zrobił, czy dla uporządkowania wszystkiego, co dotyczy człowieka, ale posiadał pomoc wielką i niewypowiedzianą: służy Mu bowiem we wszystkim Jego Zrodzony i Podobieństwo (*progenies et figuratio*), to jest Syn i Duch, Słowo i Mądrość, którym służą i poddani są wszyscy aniołowie.

Ireneusz odgradza się od żydowskich wierzeń w pomoc aniołów przy stworzeniu świata, ale również od filozofii Filona, według którego Logos musiał zostać stworzony przed stworzeniem świata materialnego, jako konieczny pośrednik. Bóg stworzył świat *per semetipsum*, bez udziału współtwórców. Służy Mu (*ministrat*) Syn i Duch; zachowany tekst łaciński ma liczbę pojedynczą, a jest przekładem bardzo dosłownym. Czy także to ma służyć wyrażeniu niewyrażalnej jedność Syna i Ducha?

Na czym polega specyficzna rola Syna i Ducha, precyzuje gdzie indziej:

Wykład nauki apostolskiej 11: Bóg ulepił człowieka swoimi Rękami, biorąc z ziemi co w niej było najczystszego i najszlachetniejszego oraz mieszając, według miary, swoją moc z ziemią (...). Człowiek został stworzony na ziemi na obraz Boga. Żeby zaś stał się żyjącym, tchnął mu w twarz tchnienie życia. Uczynił w ten sposób, by na mocy tchnienia i stworzenia człowiek stał się podobny do Boga. Był więc wolny i niezależny, gdyż takim go stworzył Bóg, by mógł panować nad wszystkimi rzeczami na ziemi (tłum. W. Myszor).

Ręce Boga – Obraz i Podobieństwo, Syn i Duch. Duch uczestniczy w stwarzaniu, nie należy utożsamiać go jednak z tchnieniem życia. Za pomocą tchnienia daje on człowiekowi podobieństwo do Boga, jak Syn daje mu cechę bycia „na obraz". I obraz, i podobieństwo dotyczą ludzkiego ciała; Ireneusz nie zajmuje się duszą ludzką; dla niego człowiek jest przede wszystkim ciałem, gdyż jest „ulepiony". Także więc podobieństwo zostaje jakby zamknięte w ciele i ograniczone do ciała. Jest to początek Bożego dzieła, ze wszech miar celowego, ukierunkowanego na pełny rozwój bycia obrazem i podobieństwem. Adam, jako pierwszy ulepiony człowiek, reprezentuje całą ludzkość, i to, co powiedziano o nim, dotyczy wszystkich. Czy więc Ireneusz mówi o Adamie czy o człowieku, czy o ludzkości, zawsze chodzi o to samo: o ludzką naturę, którą Bóg stworzył, wychowywał i której wreszcie daje Ducha Świętego. To czyni człowieka doskonałym. Samo

tchnienie życia, pochodzące od Boga, wystarczyło tylko na życie doczesne. Syn i Duch Święty – Ręce Boga – nie zostawiły jednak człowieka samego, gdyż celem była jego doskonałość (AH V, 1, 3.). Ta zaś zrealizowała się po raz pierwszy w ludzkiej naturze Jezusa.

Duch proroczy

Od stworzenia Adama do wcielenia Syna Bożego, w świecie (w ludziach) działał Duch proroczy. Być może najlepszą syntezą tego myślenia jest takie oto zdanie:

→ Stworzenie... [49nn]

> *Wykład nauki apostolskiej* 49: (...) to nie człowiek głosi proroctwa, ale Duch Boży, dostosowując się i przemieniając na podobieństwo osób, mówił w prorokach raz w imieniu Chrystusa, raz w imieniu Ojca (tłum. W. Myszor).

Duch może więc mówić tak, jakby był Synem, a nawet Ojcem. Przyjmuje postać tego, czyje słowa przekazuje. Jest też tak związany ze Słowem, że wręcz nieodróżnialny.

Duch zwraca się do człowieka jako ciała, nie do duszy, dlatego też prorokom i innym sprawiedliwym został dany w sposób cielesny; nie duchowa inspiracja, ale słowa, wizje, działania, wydarzenia. Przykładem takich prorockich wydarzeń jest dla niego małżeństwo proroka Ozeasza z prostytutką, czy Mojżesza z Etiopką. Właśnie z powodu tego nakierowania na ciało i poznanie zmysłowe Duch nie objawiał Boga niewidzialnego, gdyż On takim pozostaje, ale Wcielone Słowo.

Duch Święty a Jezus

> *Wykład* 71: Chrystus, będąc odwiecznie Duchem Bożym, musiał stać się człowiekiem poddanym cierpieniu.

Ireneusz nie myli Rąk Bożych. Mówi tylko, że Chrystus miał Boską naturę; słowo „duch" nigdy nie przestało tego oznaczać. Chrystus musiał zostać poddany cierpieniom nie dlatego, by akurat cierpienie było z góry zakładane przez Boga. Tak się stać musiało, gdyż taka była akurat kondycja Adama – ludzkiej natury po grzechu. Ireneusz wielokrotnie podkreśla, że ciało Chrystusa było tym samym ciałem, co ciało Adama. Nie w sensie jakiegoś wskrzeszenia pierwszego człowieka i przejęcia jego postaci, ale co do natury, która jest ta sama.

Duch Święty uczestniczy przy wcieleniu, zgodnie z opisem synoptyków. Kulminacyjnym jednak momentem, „Jego momentem", jest chrzest Jezusa w Jordanie:

> AH III, 9, 3: Nie jest prawdą, że wtedy Chrystus zstąpił na Jezusa, ani też, że kim innym jest Chrystus, a kim innym Jezus. Jezus jest Słowem Bożym, Zbawicielem wszystkich, Panem nieba i ziemi, jak to wykazaliśmy, który przez przyjęcie ciała i konsekrację przez Ojca w Duchu stał się Jezusem Chrystusem (...). Teraz, jako że Słowo Boże było człowiekiem, urodzonym z pnia Jessego i synem Abrahama, Duch Boży spoczął na Nim i został On konsekrowany, by nieść dobrą nowinę maluczkim; jako Bóg zaś nie sądził na podstawie pozorów ani nie potępiał na podstawie pogłosek (...). Tak więc, na Niego zstąpił Duch Boga, Duch Tego, który przez proroków zapowiedział Jego konsekrację, abyśmy zostali zbawieni uczestnicząc w wielkości tej konsekracji.

Jezus zawsze był Słowem Bożym. Zstąpienie Ducha Świętego w Jordanie uczyniło Go Namaszczonym, po hebrajsku – Mesjaszem, po grecku – Chrystusem. Nie potrzebował tego dla siebie, gdyż ludzka natura w Nim była zjednoczona ze Słowem, ale dla innych ludzi. Duch, który namaszcza Jezusa jest tym samym Duchem, który mówił przez proroków. Bez namaszczenia związek Słowa Bożego z naturą ludzką Jezusa miałby znaczenie tylko dla Niego. Zjednoczenia z Logosem, czyli swojej unii hipostatycznej – jak później powiedzą teologowie – nie mógł przekazać innym, dotyczyło to tylko Jego. Duch jednak zstępuje inaczej niż Słowo: jako Moc, którą Jezus będzie mógł przekazać innym. Dalej Ireneusz napisze, że Duch Święty, zgodnie z zapowiedziami proroków, w Jezusie *przyzwyczajał się do mieszkania z rodzajem ludzkim, do spoczywania na ludziach i do mieszkania w stworzeniach Bożych* (AH III, 17, 1). Nikt bowiem nie był odpowiednio gotowy do przyjęcia Ducha. Jedynie Jezus, który też był Duchem Boga, potrafił przygotować swoje ciało, by mogło być mieszkaniem Ducha. Za pośrednictwem tego ciała Duch mógł więc dopełnić swego dzieła modelowania stworzenia na podobieństwo Boże. Bez pośredniczenia Chrystusa nie byłoby to możliwe, gdyż Duch nie był „przyzwyczajony" do mieszkania w stworzeniach, które były stworzone „na obraz". W Nim zaś mógł czuć się jak w domu, gdyż Chrystus jest kimś więcej niż stworzonym „na obraz": jest tym Obrazem, na wzór którego Bóg ulepił człowieka.

Dzięki namaszczeniu Duchem Jezus stał się Namaszczonym i – pisze Ireneusz – w samym tym określeniu obecny jest ten, kto namaszcza (Ojciec), ten, który jest namaszczany (Chrystus) i samo namaszczenie (Duch) (AH

III, 18, 3). Tak ujętej Trójcy nie sposób sprowadzić do osób: Duch jest namaszczającą Mocą, zstępującą „dynamicznie", ale nie substancjalnie. Na tym polega różnica między wcieleniem Syna jako Ducha (w sensie substancji Bożej), a zstąpieniem Ducha Świętego. Jezus nie staje się przy chrzcie w Jordanie wcielonym Duchem Świętym. Zstąpienie Ducha na Jezusa nie jest więc objawieniem odrębnej osobowości Ducha, ale Boga, który namaszcza swym Duchem ciało, aby wszyscy ludzie mogli być złączeni z Synem Bożym, nie tylko człowieczeństwo Jezusa. Bez Ducha nie byłoby to możliwe poza Jezusem, gdyż wcielenie jest jednorazowe i wyłączne.

Pięćdziesiątnica

Wydarzenie zesłania Ducha Świętego jest w ścisłym związku z chrztem Jezusa. Ten sam Duch zostaje dany ludziom, by wszystkich doprowadzić do synostwa Bożego, czyli do tego stanu, w jakim żyje Jezus zmartwychwstały. Chodzi więc o inne życie niż to, które otrzymał Adam wraz z tchnieniem życia. Ono czyniło człowieka „ożywionym" tylko na pewien czas (AH V, 12, 1). Adam był niedoskonały i niedojrzały, jego *psyche*, choć pochodząca od Boga, była niewystarczająca dla zapewnienia mu życia trwałego. Była słabsza od ziemskich pasji, które wiodą do śmierci. By zrealizować Boży plan uczynienia człowieka takim, jakim okazał się Chrystus, trzeba było większego daru.

> AH V, 12, 2: Czym innym jest tchnienie życia, które czyni człowieka psychicznym, a czym innym Duch ożywiający, który czyni człowieka duchowym.

Tchnienie dało człowiekowi ulepionemu z ziemi jakość przewyższającą zwierzęta, Duch doprowadza go do doskonałości, uzupełnia początkowe bycie „na podobieństwo Boże".

Ukazuje się seria obrazów paralelnych: niedoskonały Adam i doskonały Chrystus (i chrześcijanin, który otrzymuje Ducha Świętego); tchnienie początkowe i Duch wylany „w ostatnich czasach"; udział w człowieczeństwie Adama ożywionym tchnieniem daje życie ziemskie, udział w człowieczeństwie Jezusa namaszczonym Duchem Świętym daje życie wieczne.

Różnic między tchnieniem a Duchem jest więcej. Tchnienie zostało dane wszystkim, zgodnie ze słowami Izajasza (42, 5), Duch tylko tym, którzy „depczą ziemskie pragnienia". Nie jest to jednak rozróżnienie gnostyckie na tych, którzy są przeznaczeni do zbawienia i na tych, którzy nie są. Według Ireneusza wszyscy mają te same szanse, nie wszyscy jednak chcą z nich korzystać.

Ducha nazywa Ireneusz Adopcją, gdyż czyni człowieka dzieckiem Bożym, na wzór Jezusa Chrystusa. Ogarnia człowieka zewsząd, nie powodując nowych wcieleń Syna Bożego, ale adopcję, przejście człowieczeństwa od kondycji Adama do doskonałości Chrystusa.

W myślenie Ireneusza nie daje się wprowadzić naszego pojęcia osoby. Gdyby Duch zstąpił na Jezusa jako Osoba, łączyłby on w sobie hipostatycznie dwie Osoby Boskie. Duch zstąpił na niego jako Moc pochodząca od Boga jako od swej Pierwszej Przyczyny, czy też jako Duch wspólny Ojca i Syna. Złączył się z ciałem (człowieczeństwem) Jezusa w momencie chrztu i dlatego stał się on Synem Bożym nie tylko osobowo, bo tak już było od wcielenia, ale wręcz fizycznie. Także jako Moc zostaje on przekazany uczniom w Pięćdziesiątnicę; nie stają się oni przez to „wcieleniami" Ducha Świętego, ale są obdarzeni jego darami.

Na skutek Zesłania Ducha Świętego, które dla każdego człowieka dokonuje się w momencie chrztu, człowiek może osiągnąć zamierzoną przez Boga doskonałość.

> AH V, 9, 1: Człowiek doskonały złożony jest z ciała, duszy i Ducha. Jeden, to jest Duch, zbawia i formuje; drugi element, to jest ciało, jest jednoczone (*unitur*) i formowane. Istnieje też dusza między nimi. Gdy postępuje za Duchem, zostaje przezeń wyniesiona; gdy ustępuje ciału, staje się ofiarą cielesnych pożądań.

Nie chodzi tutaj o ducha ludzkiego, jako antropologicznego komponentu, ale o Ducha Świętego, przekazanego człowiekowi dla jego udoskonalenia. Duch zbawia i formuje ciało, nie duszę, które jest tylko tchnieniem życia. Duch „formuje" (*figurat*), gdyż jest Podobieństwem Boga, Formą, *Figuratio Patris*. Jak Syn jest Poznaniem Boga (*Agnitio Patris*), Duch jest Jego Podobieństwem czy Formą, gdyż formuje człowieka, „wyciska znak Bóstwa w ulepionym człowieku". Człowiek doskonały jest więc ulepiony z ziemi „na obraz", jakim jest Syn, oraz uformowany „na podobieństwo" Boże przez Ducha. Ciało zostaje nie tylko „uformowane", ale i „zjednoczone"; jeden z rękopisów ma *salvatur* zamiast *unitur*, dla zachowania pełnego paralelizmu pomiędzy czynnym działaniem Ducha i biernym – ciała. Także „jednoczenie" ciała ma jednak jakiś sens: Ireneusz pisze o jednoczącej roli Ducha, o duchowej jedności. Chrzest daje człowiekowi (ciału) duchową jedność z Bogiem. Ciało bowiem jest podmiotem ziemskich pożądań, z którymi bez asystencji Ducha nie mogłoby samo sobie poradzić.

Dusza ludzka nie ma zbawić przede wszystkim siebie samej, ale służy ciału. Zawiaduje nim, gdyż jest jego racjonalnością i wolnością, pośredni-

czy między Stwórcą, a stworzeniem, ponieważ jako tchnienie jest dana przez Stwórcę ciału ulepionemu z ziemi. Jeśli ciało nie pozwoli się formować Duchowi i „ściągnie" duszę, przepadnie ona razem z nim, ale i razem z nim może dostąpić udziału w niezniszczalności Ducha.

Po Zesłaniu Ducha Świętego działa On w Kościele, podobnie jak w człowieku. Kościół żyje dzięki wierze, która jest darem Bożym, porównywalnym do tchnienia życia ofiarowanego Adamowi, aby mogli żyć jego członkowie. Sama wiara nie wystarczyłaby jednak do życia wiecznego, jak tchnienie życia nie wystarczyło Adamowi. Kościół otrzymał więc Ducha Świętego, który jest *łącznością z Chrystusem, przybytkiem niezniszczalności, umocnieniem naszej wiary i schodami do Boga*. Jak zejście Ducha Świętego na Jezusa było potrzebne, by zjednoczenie ludzkiej natury z Boskim Słowem obejmowało wszystkich synów Adama, tak i w Kościele Duch jest obecny w tym samym celu, powodując zjednoczenie z Chrystusem. Działanie tego Ducha objawia się poprzez posługę apostołów, proroków i nauczycieli. Także to jest analogiczne do działania w człowieku: Duch działa w ciele, nie tylko w duszy. W Kościele też jest obecny w jego cielesnej strukturze, w ludziach, którzy nim kierują. Występowanie przeciwko Kościołowi na ziemi, przeciw jego strukturze, może się więc okazać działaniem wbrew Duchowi Świętemu. *Gdzie jest Kościół, tam jest Duch Boży, a gdzie jest Boży Duch, tam jest Kościół i wszelka łaska*. Jako zaś, że Duch jest prawdą, oddalanie się od Kościoła grozi oddaleniem się od prawdy. Poza Kościołem (i Duchem) można znaleźć tylko pozory, które tak się mają do prawdy, jak woda z kałuży do źródła.

→ Natura Kościoła [5]

Duch – dar Boży ożywiający na życie wieczne, Prawda i Zjednoczenie z Chrystusem – jest ciągle jeden i ten sam. Będąc Duchem wspólnym Ojca i Syna, łączy ich nierozdzielnie. Dany ludziom – łączy ich ze Słowem Bożym, gdyż za jego pośrednictwem zostaje dany. Łączy też Kościół, który dzięki jego obecności jest zawsze jeden. Prawdopodobnie Ireneusz nie wpadłby nigdy na pomysł, by mówić o Kościołach w liczbie mnogiej, chyba, że chodziłoby o Kościoły lokalne. Kościół jest ciągle jeden, choć niestety skłócony i podzielony przez ludzi, którzy *z byle jakiego powodu tną i dzielą wielkie i chwalebne ciało Chrystusa, i o ile to od nich zależy, zabijają je* (AH IV, 33, 7).

Nikt wcześniej nie opisał lepiej działania Ducha Świętego i jego ważności, niż św. Ireneusz. Duch jest tak mocny, że określić go można jako Moc; czyni z Kościoła miejsce Boga, gdyż jest Obecnością Bożą, łączy ludzi z Chrystusem, gdyż jest Jednością, ożywia na życie wieczne, gdyż jest

Życiem, uczy o Chrystusie, gdyż jest Prawdą i Mądrością Bożą. Czy jest hipostazą lub osobą? Wydaje się, że Ireneusz nie myślał w tych kategoriach. Jest Bogiem? Często powtarza, że jest tylko jeden Bóg, Ojciec i Stwórca, który posiada swój Obraz i swoje Podobieństwo, poprzez które wyraża się, stwarzając, ożywiając i uświęcając. Nie wydaje się jednak, by można było zredukować wyznawaną przez niego Trójcę do jedności monarchiańskiej. Tożsamość Trzech zostaje ujęta w terminach bliskich – być może – tradycji judeochrześcijańskiej, choć bez odniesień do angelologii, z pewnymi wpływami teologii Logosu wypracowanej przez Filona, a ujętej po chrześcijańsku przez Justyna. Słowo i Mądrość zdają się być u Ireneusza hipostatyzacjami Bożych Mocy, a nie osobami we współczesnym słowa znaczeniu; pojęcie osoby stało się bardzo złożone na skutek rozwoju nauk humanistycznych. Nie są aniołami, jak czytaliśmy w apokryfach, ale nie są też pierwszymi wspaniałymi stworzeniami uczynionymi w celu stworzenia świata za ich pomocą i w celu zbawiania ludzi. Są jednak rzeczywistością.

Wraz z Ireneuszem możemy zamknąć pewien etap w rozwoju myślenia o Duchu Świętym. Z Orygenesem wejdziemy w epokę głębokiej refleksji filozoficznej, choć opartej na Biblii, w następnych wiekach rozważania będą naznaczone twierdzeniami herezji ariańskiej, a później jeszcze tak zwanego „duchobórstwa". By zakończyć więc ten rozdział historii pneumatologii, wróćmy jeszcze do kwestii pochodzenia Ducha Świętego i roli w tym Syna Bożego. Wydaje się, że można je ująć w analogii do biblijnego opisu stworzenia kobiety z żebra mężczyzny.

Adam potrzebował pomocy, której nie znajdował w żadnym ze stworzonych przez Boga zwierząt. Bóg więc sprowadził na niego mocny sen i z jego ciała wyprowadził Ewę. W przypadku Boskiego Logosu sen może oznaczać spowodowane przez Ojca odwrócenie się Syna od kontemplacji Ojca i zwrócenie się w stronę przyszłego stworzenia. To „odwrócenie się" dało początek osobowej, Boskiej Mądrości świata.

Oczywiście jest to tylko egzegetyczne porównanie, wiele jednak z niego wynika. Przyczyną sprawczą pochodzenia Ducha Świętego jest Ojciec, od Syna zaś pochodziłaby jego „substancja". Duch Święty nie jest zrodzony, ale nie jest też stworzony z niczego. Będzie można w przyszłości powiedzieć, że jest współistotny Synowi, który z kolei jest współistotny Ojcu. Rozwiązana więc zostaje kwestia „pokrewieństwa" Syna i Ducha bez potrzeby uważania ich za rodzeństwo.

Bibliografia

B. Częsz, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu św. Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, PWT Studia i Materiały 10, Poznań 1991.

H. Pietras, *Rola Ducha Świętego w rozwoju ku pełni człowieczeństwa według św. Ireneusza i Orygenesa*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Polihymnia 1997, 115-135.

III.4.5. Osobowy dar Syna (Tertulian) [46]

Tertulian, będąc *człowiekiem o wnikliwym i potężnym umyśle*, jak napisał o nim św. Hieronim (*O mężach znakomitych* 53), jako pierwszy sformułował zdanie, że Trójca jest jedną substancją w trzech osobach. Było to, przynajmniej w warstwie słownej, najdalej idącym stwierdzeniem równości Osób. Zdanie to jednak wcale nie znaczyło tego, czego byśmy się mogli spodziewać.

Duch Święty w Trójcy

Że Duch Święty istnieje, Tertulian wiedział z całej tradycji biblijnej i z „reguły wiary" Kościoła. Cytuje ją wiele razy i w różnych formach. Oto jeden z takich tekstów:

> *Przeciw Prakseaszowi* 9, 1: (...) poświadczam tu jako wyznawaną przez siebie zasadę wiary, że Ojciec, Syn i Duch są wzajemnie nierozdzielni, bo w ten sposób poznasz, co i w jaki sposób głoszę. Twierdzę mianowicie, że kim innym jest Ojciec, kim innym Syn, a jeszcze kim innym Duch. (...) Syn jest kimś drugim względem Ojca nie przez różność, lecz przez rozmieszczenie, nie przez rozdział, lecz przez rozróżnienie, ponieważ Ojciec i Syn nie mogą być tą samą osobą, lecz co do miary jeden różny od drugiego (*non sit idem Pater et Filius vel modulo alius ab alio*) (tłum. Elwira Buszewicz).

Zauważmy, że choć mówi o Trzech, zgodnie z formułą chrzcielną, rozróżnienie przeprowadza tylko w stosunku do Ojca i Syna. Musimy więc zobaczyć, jak wyobraża on sobie pochodzenie Syna, gdyż prawdopodobnie pochodzenie Ducha będzie do tego analogiczne.

Otóż, pisze Tertulian, na początku Bóg był sam. *Sam dla siebie światem, miejscem, wszystkim* (Prax 5, 2). Był jednak racjonalny, czyli miał swój Rozum zwany przez Greków Logosem, co jest czymś więcej niż samym Słowem. A jeśli już Słowem, to raczej myślanym, niż wypowiedzianym. Bóg bowiem

→ Słowo u Boga [30]

zawsze był racjonalny, nie zawsze zaś przemawiał. Logos nie odróżnia się realnie od substancji Boga, bowiem jest jakby „wewnątrz" Boga, jest Mu immanentny. Bóg zaś jest Duchem, jak mówi św. Jan (J 4, 24), określając w ten sposób Jego substancję, czyli Duchem musi też być to, co z Niego pochodzi, Jego Słowo, które zostaje „wypowiedziane", gdy Bóg zamierzył stworzyć świat:

> *Przeciw Prakseaszowi* 26, 4: Duch jest substancją Słowa, a Słowo jest działaniem Ducha, i są jednym i tym samym.

Czym jest ta Substancja – Duch?

Tertulian trzyma się pojęć wypracowanych przez stoicką szkołę filozoficzną, wedle której wszystko, co istnieje, jest ciałem. Gdyby nie było ciałem, nie istniałoby, byłoby tylko zjawą. Tak więc i substancja Boga jest ciałem, gdyż *Duch jest ciałem szczególnego rodzaju* (*O ciele Chrystusa* 11, 4).

Skoro zaś substancja Boga jest duchowa/cielesna, choć szczególnego rodzaju i różna od ciała materialnego, zachowuje jednak pewne cechy ciała w ogóle, na przykład może się rozciągać. To właśnie następuje przy formowaniu się Trójcy: Ojciec jest całością substancji, Syn pochodzącą z niej „porcją", podobnie też pochodzi i Duch:

> *Przeciw Prakseaszowi* 2, 4: (...) trzech nie co do stanu, ale co do stopnia, nie pod względem substancji, a pod względem formy, nie co do mocy, lecz co do postaci. Są zatem jednej substancji, jednego stanu i jednej mocy, ponieważ jest jeden Bóg, owe zaś stopnie, formy i postaci rozróżniamy pod imionami Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Tertulian ilustruje to przykładami: słońce – promień – odblask; korzeń – drzewo – owoc; źródło – rzeka – kanał. Jak widzieliśmy u św. Justyna, Duch Święty zajmuje trzecie miejsce:

> *Przeciw Prakseaszowi* 8, 7: Trzecim jest Duch od Boga z Syna (*a Deo ex Filio*).

Zostaje utrzymana ciągłość substancji Boga, pojętej jako ciało, czyli coś realnie istniejącego, a równocześnie ukazana jest numeryczna odrębność Ojca, Syna i Ducha.

Tertulian opisuje jednak zasadniczo pochodzenie Syna, które musiało nastąpić przed stworzeniem świata, gdyż miał on być pośrednikiem stworzenia. Czy jednak Duch także wyodrębnił się jako osoba w tym samym momencie?

Specyfika pochodzenia Ducha Świętego widoczna jest w sformułowaniu *a Deo ex Filio*. *A Deo*, od Boga, znaczy, że Bóg Ojciec jest pierwszą

przyczyną jego istnienia, jak i istnienia Syna. *Ex Filio*, z Syna, wskazuje zaś na to, że Duch „cieleśnie", substancjalnie, wyszedł z Syna, jako ze swojej przyczyny bezpośredniej. Mówiąc o Trzech, Tertulian jest zasadniczo wierny temu terminologicznemu rozróżnieniu, widocznie więc było to dla niego istotne. W ten sposób Syn zawsze pozostawał nie tylko Pierworodnym, ale i Jednorodzonym.

Duch Święty a wcielenie

Skoro Bóg jest Duchem, Duchem jest też i Syn pochodzący z Jego substancji. Tertulian może więc mówić o wcieleniu Ducha, nie w sensie osoby, lecz właśnie substancji.

> *Przeciw Prakseaszowi* 26: (3) [odnośnie do słów zwiastowania] Mówiąc zaś „Duch Boży", jeśli nawet Duch Boży jest Bogiem, lecz nie wymieniając bezpośrednio Boga, chciał, by rozumiano, że to część całości (*portionem totius intellegi voluit*), która miała przejść w osobę Syna. (4) Tak więc Duch Boży będzie tym samym, co Słowo (tłum. Elwira Buszewicz).

Duch Święty działający przy wcieleniu nie jest więc trzecią osobą Bożą, ale Bożą mocą, tym samym co Słowo, porcją Bożej substancji, która staje się osobą Syna. Jest to podobne do określenia Justyna (Apol I, 33, 6), który – jak widzieliśmy – używał prawie tych samych słów, co Tertulian w ostatnim zdaniu powyższego cytatu. Jeśli przy poczęciu Jezusa w łonie Maryi nie był potrzebny – zdaniem Tertuliana – Duch Święty jako osoba, to niekoniecznie jako taki nie istniał. Termin „duch" zachowuje bowiem całą oryginalną wieloznaczność. Przy opisie wcielenia Tertulian koncentruje się na tym, że jest Bóg i Słowo, które stało się człowiekiem, nie tracąc nic ze swojej duchowej natury; Jezus jest Chrystusem, Duchem, Słowem i Myślą Bożą (*O modlitwie* 2). Duch jest substancją Boga, której Syn jest porcją, ale równocześnie istnieje też osoba Ducha, gdyż – jak widzieliśmy trochę wcześniej – „Trzecim jest Duch od Boga z Syna" (Prax. 8, 7). Jako osobę też Syn przekazuje Go ludziom, jako specjalny dar, równocześnie swój i Ojca. Nie jest to u Tertuliana oczywiste, jakkolwiek by jednak nie było, dar Ducha w Zielone Świątki był czymś specjalnym: Syn Boży nie chce już działać inaczej niż przez swego Ducha:

> *Preskrypcja przeciwko heretykom* 13: (...) wstąpił do nieba i siedzi po prawicy Ojca. W swoim zastępstwie zesłał moc (*misisse vicariam vim*) Ducha Świętego jako przewodnika wierzących.

Chrystus działał jako Moc Boża, Duch jest Jego *vis vicaria*.

Rola Ducha Świętego

Widzieliśmy już działanie Ducha jako Bożej substancji czy Bożej mocy w stworzeniu i wcieleniu. Jako osoba daje się poznać przy chrzcie. Tertulian pisze o nim jako o podobieństwie Bożym, a przynajmniej jako o Tym, od którego to podobieństwo zależy:

> *O chrzcie* 5, 7: W ten sposób człowiek powraca do Boga, do podobieństwa tego człowieka, który poprzednio był stworzony na obraz Boży. Obraz w postaci, podobieństwo w wieczności. Człowiek odzyskuje owego Ducha Bożego, którego kiedyś otrzymał z boskiego tchnienia, lecz później utracił przez grzech (tłum. E. Stanula).

Dla Tertuliana bardzo istotną rzeczą jest podkreślanie jedyności substancji Boga „rozciągającej się" na Syna i Ducha. W tym właśnie sensie wydaje się mówić, że Duch dany w chrzcie jest tym samym, którego człowiek otrzymał wraz z tchnieniem życia. Duch, ten sam substancjalnie co zawsze, teraz ma inną funkcję. Daje życie nie tylko związane z tym światem, ale życie wieczne. Nie tylko utrzymuje ciało ziemskie, ale uświęca je ku zmartwychwstaniu.

Bycie podobieństwem Bożym oraz tchnieniem życia danym pierwszemu człowiekowi niekoniecznie wymaga osobowego charakteru. Pamiętajmy, że także Żydzi wierzyli w ożywiającego Ducha, nie uznając go za osobę Boską. Byłoby nieostrożnie wnioskować, że Tertulian umiejscawiał powstanie Ducha Świętego wcześniej, niż to było konieczne, to znaczy przed wniebowstąpieniem Chrystusa i przed Zesłaniem Ducha Świętego. Możliwe jednak, że można u niego wyróżnić różne sposoby bycia i działania Ducha: od porządkującej świat i ożywiającej mocy Boga do uświęcającej Boskiej Osoby. Brak jednak danych do jednoznacznej rekonstrukcji myśli Tertuliana na ten temat.

III.4.6. Duch uświęcający (Orygenes) [47]

Orygenes jest pierwszym Ojcem Kościoła, który zdołał wyrazić słowami współwieczność Ojca, Syna i Ducha Świętego. Przede wszystkim jednak analizuje jego uświęcające działanie. Na początku swego dzieła *O zasadach* odwołuje się do reguły wiary przekazywanej w Kościele. Apostołowie przekazali o Duchu Świętym, że jest godny tej samej czci, co Ojciec i Syn, że był on natchnieniem proroków i apostołów i że jest tylko jeden i ten sam Duch w Starym i Nowym Testamencie. Nie sprecyzowano jednak, czy Duch jest zrodzony, jak Syn, czy niezrodzony.

Zrównanie w należnej czci nie musiało znaczyć równości, ale niewątpliwie było postawieniem Ducha po stronie Boga, w przeciwieństwie do stworzeń uczynionych z niczego. Będąc z Boga, musiał jakoś od Niego pochodzić. Gdyby był zrodzony, Syn straciłby zarezerwowany dla siebie tytuł Jednorodzonego. Gdyby zaś określić go jako niezrodzonego, naruszyłoby to prerogatywy Ojca. Trzeba było znaleźć jakieś inne słowo na nazwanie jego pochodzenia.

Duch w Trójcy Świętej

Orygenes próbuje opisać relacje między Osobami Boskimi, wychodząc z analizy ich działania: Ojciec jest stwórcą wszystkiego, czyli jego sferą działania jest cały stworzony świat. Syn jest Boskim Logosem, Racjonalnością, Mądrością, stąd też panuje nad światem racjonalnym, nad istotami myślącymi. Duch zaś zwraca się w praktyce tylko do niektórych bytów racjonalnych, gdyż jego przychodzenie do stworzenia zależy od wolnej woli, która go akceptuje, lub nie. Jego „świat" jest więc najmniejszy, zawierający tylko świętych. Trudno powiedzieć, czy zdaniem Orygenesa świadczy to o różnej mocy Osób.

Pisząc przeciw monarchianom, Orygenes często podkreślał różnice między Osobami, starał się jednak także wykazywać wspólną Im transcendencję. Według tłumaczenia Rufina miałby powiedzieć tak:

> *O zasadach* I, 3, 7: Nie można mówić o czymś wyższym i niższym w istocie Trójcy, ponieważ będąc źródłem bóstwa obejmuje ona wszystko swoim Słowem i Rozumem, natomiast „tchnieniem ust swoich" uświęca wszystko, co zasługuje na uświęcenie, stosownie do słów Psalmu: „Przez Słowo Pana powstały niebiosa, a cała ich moc przez tchnienie ust Jego" (Ps 32, 6) (tłum. S. Kalinkowski).

Mimo pisania o Trójcy podkreśla, że jest tylko jedno źródło bóstwa, czyli jeden Bóg Ojciec, który posiada swoje Słowo i swego Ducha.

Pochodzenie Ducha Świętego

Widzieliśmy już, że Orygenes poszukiwał właściwego określenia pochodzenia Ducha. Zastanawia się nad tym także, komentując Ewangelię św. Jana.

> JKom II, 10: (73) Jeżeli więc prawdą jest, że za jego pośrednictwem wszystko się stało (J 1, 3), to trzeba się zastanowić, czy również Duch Święty powstał za jego pośrednictwem. W moim bowiem ten, kto twierdzi, że Duch

Święty jest bytem stworzonym oraz przyjmuje, że wszystko się stało za pośrednictwem Syna, musi uznać, że również Duch Święty powstał za pośrednictwem Słowa, a Słowo jest starsze od Ducha Świętego. Temu natomiast, kto nie zgadza się, iż Duch Święty powstał przez Chrystusa, a sądzi, że prawdą jest to, co zawiera się w omawianej Ewangelii, pozostaje przyjąć, że Duch Święty jest bytem niestworzonym. (74) Obok tych dwóch wyrazicieli różnych sądów (...) pojawi się ktoś trzeci, kto będzie głosił, że Duch Święty nie posiada określonego własnego bytu poza Ojcem i Synem. Jeżeli jednak głębiej zastanowi się nad tym zagadnieniem, może stwierdzi, że Syn jest inną osobą niźli Ojciec, natomiast Duch Święty jest identyczny z Ojcem, ponieważ rozróżnienie pomiędzy Duchem Świętym a Synem zostało wyraźnie przedstawione w następującym zdaniu: „Jeżeli ktoś powie słowo przeciwko Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone; kto by jednak zbluźnił przeciwko Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym, ani w przyszłym wieku" (Mt 12, 32). (75) My natomiast, będąc przekonani, że istnieją trzy byty substancjalne – Ojciec, Syn i Duch Święty – oraz wierząc, że żaden byt oprócz Ojca nie jest niestworzony, jako pobożną i prawdziwą opinię aprobujemy pogląd, że chociaż wszystko powstało za pośrednictwem Syna, to jednak Duch Święty jest czcigodniejszy od wszystkiego i pod względem stanowiska zajmuje pierwsze miejsce wśród bytów, które Ojciec stworzył przez Chrystusa. (76) I może to właśnie stanowi powód, że Duch Święty nie nazywa się Synem Bożym, albowiem tylko Jednorodzony od samego początku jest Synem; a wydaje się, że Duch Święty korzysta z jego pomocy, aby mieć rzeczywisty byt i nie tylko po to, aby istnieć, lecz również, aby być mądrym, rozumnym, sprawiedliwym oraz posiadać te wszystkie cechy, które musimy sobie wyobrazić jako własność Ducha Świętego z uwagi na to, że uczestniczy on w wymienionych przez nas atrybutach (*epinaiai*) Chrystusa. Moim zdaniem, tworzywa (*hyle*), jeśli tak można powiedzieć, otrzymanych od Boga darów, Duch Święty udziela tym, którzy dzięki niemu i na skutek uczestnictwa w nim nazywają się świętymi; wspomniane tworzywo darów zostało wykonane przez Boga, usługuje mu Chrystus, a istnieje ono wedle Ducha Świętego (tłum. S. Kalinkowski).

Widzimy, że Orygenes czuje się związany wyrażeniem biblijnym. W dalszym ciągu będzie też wyjaśniał, że „wszystko" występuje w przeciwieństwie do „niczego", bowiem „nic" jest zaprzeczeniem istnienia. Przykładem jest zło, które będąc zaprzeczeniem dobra, nie posiada żadnej substancji (JKom II, 13). Duch zaś istnieje, musi więc należeć do „wszystkiego". Nie mając innych słów do dyspozycji i trzymając się tekstu Jana, Orygenes nazywa Ducha stworzonym, nigdy jednak nie powie, że jest stworzony

z niczego, co odróżnia go od innych istot. Pośrednictwo Syna w stworzeniu rozciąga się na Ducha. Orygenes uważa, że raczej nie ma innego wyjścia, jak zgodzić się na określenie Ducha jako stworzenie. Gdyby miało być inaczej, zachodziłoby niebezpieczeństwo utożsamienia Ducha z Ojcem, wtedy zaś nie byłoby trzech hipostaz, ale dwie. Syn zostaje określony wyraźnie przez swoje zrodzenie, nie można by jednak określić Ducha względem Ojca, który musi jakoś pozostać przyczyną ontyczną Syna i Ducha.

Orygenes używa na określenie Osób pojęcia *hipostasis* w sensie substancji indywidualnej, nigdy natomiast nie mówi o substancji ogólnej w odniesieniu do Boga, nie używa słowa *ousia*, chyba że też w sensie indywidualnym. Powodem tego była obawa materialistycznych skojarzeń związanych z tym słowem, co rzeczywiście stało się problem później, na Soborze Nicejskim.

Według teologii Logosu, od Filona po Orygenesa, Logos zawierał w sobie zasady wszystkiego. Jest on – w przeciwieństwie do jedności Boga – wielością aspektów, czy też określeń, po grecku zwanych przez Orygenesa *epinoiai* (JKom 1, 20, 112. 119). Najważniejsze to Słowo i Mądrość, Syn jest jednak także Sprawiedliwością, Pasterzem, Bramą, Drogą, Życiem i tak dalej. Nie narusza to w żaden sposób jedności jego hipostazy. Duch zatem musi mieć udział w Synu by być sprawiedliwym, mądrym i w ogóle wszystkim tym, czym jest. W tym sensie „potrzebuje" Syna. Pierwszym źródłem tego, czym jest Syn i Duch jest jednak Ojciec. Wszystkie Jego dary przechodzą przez Syna, ale w Duchu Świętym stają się hipostazą. Na jedno więc wychodzi, czy będzie się mówiło, że Duch daje jakiś dar, czy też sam przychodzi, gdyż jest on jakby „zrobiony" z Bożych darów – przepraszam za niezgrabność sformułowania. W tym kontekście też wyjaśnia wagę grzechu przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12, 32): kto grzeszy przeciw Synowi, oddala się od Bożego Logosu, od Racjonalności i Mądrości, *wpada w ignorancję i głupotę*, dlatego przestaje być odpowiedzialny, trudno go sądzić. Kto jednak pozostaje racjonalny, a odwraca się od Ducha Świętego, odwraca się od wszelkiej łaski.

→ Słowo u Boga [30]

Mimo mówienia, że w Trójcy nie ma nic większego, ani mniejszego, jak to widzieliśmy, trudno nie dostrzec w myśli Orygenesa pewnej hierarchii Boskich hipostaz. Pisze:

> JKom XIII, 25, 151: Powiadamy zatem, że Zbawiciel i Duch Święty przewyższają wszystkie istoty stworzone, i to nie przez porównanie, ale przez absolutną wyższość; Zbawiciel zaś jest przewyższany przez Ojca o tyle – a może i bardziej – o ile sam wraz z Duchem Świętym przewyższa pozostałe byty, które nie są przecież byle jakie (tłum. S. Kalinkowski).

Syn i Duch niewątpliwie nie są stworzeni z niczego i stąd nieskończenie przewyższają stworzenia i nawet nie mogą być do nich porównywani. Mimo transcendencji jednak Syn i Duch nie są na równym poziomie z Ojcem, który pozostaje Pierwszą Przyczyną i źródłem istnienia. Prawdopodobnie w tak mocnym podkreśleniu różnicy między Ojcem, a Synem i Duchem ma swój udział filozoficzne rozróżnienie na przyczynę i skutek; tylko Ojciec jest przyczyną, jest więc nieskończenie ważniejszy od Syna i Ducha, którzy biorą swe istnienie z Niego. Tylko w takim ujęciu istniałby więc subordynacjonizm, nie zaś w sensie natury czy różnicy substancji.

Działanie Ducha Świętego

Duch jest przede wszystkim działający, wynika to z samych używanych słów na jego określenie: „wiatr" istnieje tylko wtedy, gdy wieje, „tchnienie" jest ruchem, „ożywianie" i „uświęcanie" są również działaniami. Nie wystarczy więc powiedzieć, że Duch „jest", ale raczej że „jest działający" i tylko przez refleksję nad jego aktywnością można dotrzeć do jego bycia. Tak więc Orygenes poświęca sporo miejsca właśnie opisowi działania Ducha.

Jako tekst przewodni weźmy taki oto fragment:

> *O zasadach* I, 3, 8: Bóg Ojciec udziela wszystkim bytom istnienia, natomiast uczestnictwo w Chrystusie, czyli Słowie lub Rozumie sprawia, że byty te są rozumne. Wynika stąd w sposób konsekwentny, że są one godne pochwały lub nagany, ponieważ mogą przybierać zarówno cnotę jak występek. Dlatego również łaska Ducha Świętego stanowi stosowną pomoc, ażeby to, co nie jest święte w swej istocie, poprzez uczestnictwo w nim święte się stało. Skoro więc ludzie najpierw zawdzięczają swe istnienie Bogu Ojcu, następnie rozum otrzymują od Słowa, a wreszcie uświęcenie od Ducha Świętego, to istoty, które uprzednio zostały uświęcone przez Ducha Świętego, stają się znów zdolne do przyjęcia Chrystusa, który jest sprawiedliwością, a ci, którzy dzięki uświęcaniu przez Ducha Świętego zasłużyli na osiągnięcie takiego stopnia doskonałości, otrzymują również dar mądrości stosownie do mocy działania Ducha Bożego (... *donum sapientiae secundum virtutem inoperationis spiritus dei*) (tłum. S. Kalinkowski).

Orygenes usilnie podkreśla, że Ojciec daje istnienie, stwarzając z niczego, Syn zaś daje racjonalność nie przez stworzenie, ale jakby dzieląc się racjonalnością własną. Istoty tak obdarowane są odpowiedzialnymi podmiotami, zdolnymi do dobra i do zła. Interesujące, że właśnie z tego wynika dla

Orygenesa konieczność działania Ducha. Doświadczenie mówi bowiem, że niektórzy ludzie są święci. Skoro zaś sama natura do tego nie wystarcza, gdyż jest tylko możliwością wybrania świętości lub odrzucenia jej, świętość ta musi pochodzić skądś spoza człowieka. Nawet najlepsza wola nie pozwala na zintegrowanie w sobie całości Bożej woli, zawsze tylko mniej lub więcej, a przecież święci pełnią Bożą wolę (JKom XIII 36, 231n). Bez łaski Ducha święci nie mogliby też osiągnąć usprawiedliwienia. Co prawda wszyscy mocą natury uczestniczą w Synu jako Słowie Bożym, ale nie w innych cechach Syna, takich jak Sprawiedliwość czy Mądrość. Do tego potrzebny jest postęp w świętości. Trzy elementy współdziałają:

1) ludzka wola, owoc udziału w Synu jako Logosie, może zwrócić się ku dobru, czyli otworzyć na działanie Ducha;
2) Duch Święty daje łaskę uświęcenia;
3) łaska ta powoduje możliwość udziału w innych cechach Syna (np. Sprawiedliwość, Mądrość).

Orygenes nigdy nie zaniedba okazji, by podkreślać znaczenie wolnej woli w osiągnięciu świętości i udziału w Synu. Wolność powoduje też, że stopień uświęcenia i – konsekwentnie – udziału w Bożej Mądrości i Sprawiedliwości jest różny w każdym człowieku. Nie jest też czymś na tyle stałym, by nigdy nie można było go utracić. Człowiek zawsze pozostaje wolny i zawsze ma możliwość odwrócenia się od Ducha Świętego ku jakimś złym duchom. Wtedy Duch Święty czuje się prześladowany i wypędzony, więc odchodzi. Jako zaś, że Jego przyjście do człowieka powodowało przyjście również Ojca i Syna, Jego odejście spowoduje, że nie będzie w człowieku mieszkał również Ojciec i Syn (IozHom 3, 2; LbHom 6, 3; *O zasadach* I, 4, 2).

> *O zasadach* I, 3, 8: Stąd też wspanialsze i doskonalsze jest działanie Ojca, który udziela wszystkim istnienia, skoro każdy przez uczestnictwo w Chrystusie – stosownie do tego, że jest on Mądrością oraz Wiedzą i Uświęceniem – czyni postępy i dochodzi do wyższych stopni udoskonalenia; a przez to, że dzięki uczestnictwu w Duchu Świętym otrzymuje uświęcenie i staje się czystszym i uczciwszym, godniej przyjmuje łaskę mądrości i wiedzy, ażeby po odrzuceniu i oczyszczeniu wszelkich plam grzechu i niewiedzy dokonać takiego postępu w zakresie czystości i uczciwości, iżby otrzymawszy od Boga dar istnienia, był godny Boga, który udzielił istnienia w czystości i doskonałości; ażeby też to, co istnieje, miało taką godność, jaką posiada sprawca tego istnienia, otrzyma od Boga dar polegający na tym, iż cnota jego będzie istnieć zawsze i będzie trwać na wieki (tłum. S. Kalinkowski).

Postęp, jaki zapewnia człowiekowi Duch Święty może być ogromny, gdyż daje ciągły dostęp do pełni darów, jaka istnieje w Chrystusie. Realizuje się w ten sposób Boży plan stworzenia. Działanie Ducha nie udoskonala więc człowieka tylko moralnie, ale w samym jego bycie: istota początkowo obdarzona istnieniem i racjonalnością, otrzymuje coraz większy udział w życiu Boga, to jest w *epinoiai* Chrystusa. Mądrość coraz bardziej obmywa człowieka z brudu niewiedzy.

Działanie Ducha Świętego udoskonalające stworzenie rzuca pewne światło na Orygenesowską teorię stworzenia wszystkich bytów rozumnych przed stworzeniem świata materialnego i na jego hipotezę apokatastazy. Byty racjonalne nie były doskonałe od początku, dlatego ich oddalenie się od Boga, wskutek czego powstał świat materialny, było grzechem, ale nie przekreśliło możliwości (konieczności) rozwoju. Apokatastaza też nie jest więc powrotem do poprzedniego stanu, jako stanu doskonałości, ale powrotem do Boga po udoskonaleniu się pod wpływem Ducha Świętego. W odróżnieniu od Ireneusza, Orygenesowi nie chodzi o doskonałość ciała, ale duszy – zależy on od tradycji platońskiej: człowiek według niego nie jest ciałem, ale duszą w ciele. Pomijając jednak ten wariant, u obu Autorów Duch Święty umożliwia doskonałość człowieka.

Cnota jest wieczna, dla człowieka, który staje się takim, jakim chciał go mieć Bóg. Trudno ustalić jednak, na ile nakreśla tutaj Orygenes obraz absolutu – w takim razie wieczne jest tylko to, co trwa w Bogu, i Cnota byłyby kolejną cechą Syna – a na ile stwierdza, że człowiek realnie osiągnie stan doskonałości, bez ryzyka jego utraty. Gzie indziej mówi bowiem, że istota rozumna zawsze zachowa wolność i idącą za tym możliwość odwrócenia się od Boga: Bóg dopuszcza do tego, aby ci, którzy osiągną doskonałość nie pomyśleli, że to dzięki ich zasługom, a nie z powodu łaski Boga (*O zasadach* II, 3, 3).

Wydaje się więc, że Orygenes widzi możliwość doskonałości bez precyzacji, czy miał by to być stan wieczny, czy zmienny. Życzy jednak sobie, by było to trwałe. Potrzebne jednak jest umocnienie i uświęcenie przez Ducha Świętego. Możliwe do osiągnięcia szczęście wieczne jest poznaniem Boga. Często czytamy w jego pismach o związku poznania i miłości. Tutaj mamy *kontemplację życia świętego*, to jest Bożego, jako opis szczęścia osiągalnego dzięki działaniu Trójcy Świętej:

> *O zasadach* I, 3, 8: Aby się to jednak stało i aby ten, kto istnieje, posiadał nieprzerwanie i nieodłącznie to, co Bóg stworzył, potrzeba mądrości, która by o tym uczyła i pouczała oraz doprowadziła do doskonałości przez umoc-

nienie i nieprzerwane uświęcenie w Duchu Świętym, bo jedynie dzięki uświęceniu ludzie mogą pojąć Boga. Tak więc dzięki odnowieniu nieprzerwanego oddziaływania na nas Ojca, Syna i Ducha Świętego na poszczególnych stopniach doskonałości, możemy niekiedy dostrzec świętą i błogosławioną drogę; jeśli po wielu trudach możemy do niej dotrzeć, winniśmy wytrwać na tej drodze, ażeby nigdy nie ogarnął nas przesyt tego dobra; przeciwnie, im więcej otrzymujemy z tego szczęścia, tym bardziej powinno się w nas rozszerzać i powiększać jego pragnienie w miarę tego, jak coraz goręcej i gorliwiej przyjmujemy albo posiadamy Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Działanie Ducha powoduje odczucie pełni, „sytości". Jeśli jednak człowiek da się temu odczuciu opanować, może go stracić. Już prawdopodobnie pierwszy upadek był spowodowany przez to samo, trzeba więc uważać, by nigdy nie rezygnować z dalszego postępu, nigdy nie zaprzestać współdziałania z Duchem. Dobro już otrzymane za pośrednictwem Ducha jest zawsze początkiem postępu, który może być bez granic (LbHom 17, 4). Nie z powodu nieskończonych możliwości stworzonego bytu rozumnego, ale z powodu nieskończonego przedmiotu kontemplacji – Boga.

Duch ożywia człowieka swoim tchnieniem, zgodnie z Rdz 2, 7. Dlatego właśnie Boga nazywa się również Duchem, gdyż daje życie (2 Kor 3, 6). Prawdę mówiąc, jednak, Duch ożywia nie do tego życia, które Orygenes nazywa ŻYCIEM ŚRODKOWYM, ale do życia wiecznego. Zgodnie z pismami Pawła, przeciwieństwem ożywiającego Ducha jest litera, która zabija: też nie zabija w sensie odbierania tego życia, czyli oddzielenia duszy od ciała, ale sprowadza śmierć duchową, *oddziela duszę od Ducha Świętego* (JKom XIII 23, 140).

Bóg jest duchem o ile jest ożywiający. Ożywia nie tylko tchnieniem udzielonym Adamowi, ważnym dla tego życia na ziemi, ale Duchem Świętym, na życie wieczne. Brak Ducha nie powoduje śmierci doczesnej, ale oddzielenie od Boga. Śmierć naturalna, to jest oddzielenie duszy od ciała nie ma nic wspólnego z ożywiającym Duchem Świętym. Wydaje się, że dla Orygenesa nie ma znaczenia, czy pierwszy grzech spowodował śmierć fizyczną; oddalił od Boga i to jest tragiczne. Orygenes zasadniczo nie pojmuje Adama jako konkretnego człowieka, ale jako typ wszystkich istot rozumnych. Pochodzą one w swym istnieniu od Trójcy „zstępująco": Ojciec jest zasadą życia, Syn kształtuje je „na obraz" – gdyż sam jest Obrazem Boga – Duch Święty je umacnia przez całe życie, nie tylko od urodzenia na ziemi i nie tylko do ziemskiej śmierci. Istoty te realizują zaś siebie i mogą do Boga powrócić z pomocą Trójcy ujmowanej „wstępująco": potrzebują łaski Du-

cha Świętego, która umożliwia im coraz pełniejszy udział we wszystkim tym, czym jest Syn Boży, a ten prowadzi je do Ojca.

Bibliografia

S. Kalinkowski, *Pneumatologia Orygenesa*, Collectanea Theologica 59 (1983) 43-56.

H. Pietras, *Uświęcające działanie Ducha Świętego według Orygenesa*, VoxP 8 (1988) z. 15, 635-648.

H. Pietras, *Rola Ducha Świętego w rozwoju ku pełni człowieczeństwa według św. Ireneusza i Orygenesa*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Polihymnia 1997, 115-135.

H. Pietras, *Do pełni życia w Duchu Świętym. Orygenes* O zasadach *I, 3, 8*, Studia Bobolanum 3 (2003) 43-51.

III.4.7. Duch współistotny Ojcu (Atanazy i Bazyli) [48]

Czwarty wiek, zdominowany przez poszukiwanie formuły wyznania wiary, przyniesie ciekawe rozważania o Duchu, choć głównym dyskutowanym problemem było bóstwo Chrystusa. W takim właśnie kontekście rozważa kwestię Ducha Świętego Atanazy Wielki, w listach do Serapiona.

Duch jest darem Boga posłanym przez Syna. Logos dawał Go już prorokom ST, teraz daje go wszystkim, gdyż i On sam jest Duchem Boga (por. CA I, 48). Dzięki temu, ludzie stają się nowym stworzeniem, gotowym do walki z szatanem i do życia wiecznego. Pisze między innymi:

> *Listy do Serapiona* I, 27: (...) nie ma On nic wspólnego ani właściwego co do natury i substancji ze stworzeniami, lecz jest czymś innym niż byty powołane do istnienia, czymś właściwym, a nie obcym, substancji i bóstwu Syna, przez które należy do Trójcy i okrywa wstydem tępotę przeciwników (tłum. S. Kalinkowski).

→ Kryzys ariański [32]

Wszystkie listy są w zasadzie traktatami antyariańskimi i prawie że tyle w nich dowodzenia bóstwa Syna, ile Ducha. Atanazy zdawał sobie bowiem sprawę, że głównym w tym czasie problemem był jednak arianizm.

Argumentacja Atanazego rozpoczyna się od analizy biblijnych wyrażeń, w których występuje słowo *duch*. Stara się wykazać, że o Duchu Świętym jest mowa tylko wtedy, gdy wyraźnie wskazuje na to kontekst lub bliższe określenia (I, 4 – 15). W pozostałych przypadkach chodzi o inne duchy, stworzone przez Boga. Nieuważna lektura, pomijająca tę różnicę prowadzi

do herezji na temat Ducha Świętego i rozbija jedność Trójcy. Bowiem *cała Trójca jest jednym Bogiem* (I, 17). W przeciwieństwie do teologów wcześniejszych, którzy przede wszystkim zajmowali się działaniem Ducha w człowieku, Kościele czy świecie, Atanazy pisze prawie wyłącznie o życiu wewnątrz trynitarnym, o relacjach pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem. Wykazuje analogie pomiędzy relacją Ojciec – Duch, a Syn – Duch. Pisze wręcz, że jak Syn jest obrazem Ojca, tak Duch jest obrazem Syna; rzadki to sposób mówienia, obecny wcześniej bodaj tylko u Grzegorza Cudotwórcy. Prawdopodobnie po raz pierwszy też pojawia się określenie Ducha jako współistotnego Ojcu, również w analogii do Syna. Atanazy stara się też unikać terminów używanych przez arian. W *Listach* wręcz rzuca się w oczy, że nie ma *osób* czy *hipostaz* jako określeń Ojca, Syna i Ducha. Pojęcie „osoby" (greckie: *prosopon*) nie było jeszcze używane, gdyż ciągle wydawało się zbyt słabe, określające zaledwie wygląd zewnętrzny, a nie istotę. „Hipostaza" zaś była co prawda słowem tradycyjnie przyjętym, ale używanym również przez arian i dlatego zapewne Atanazy próbuje się bez niego obejść.

List II, który miał być streszczeniem poprzedniego, zajmuje się przede wszystkim dyskutowaną kwestią współistotności. Podaje przykład ze współistotności ludzi pomiędzy sobą, pojętej jako wspólnotę natury ludzkiej: jak z człowieka rodzi się człowiek, tak z Boga rodzić się może i pochodzić od Niego tylko Bóg. Ta sama natura, czy niestworzona substancja, istnieje więc w Ojcu, Synu i Duchu. *Nie jest tak, że co innego jest w Ojcu, a co innego w Synu* (II, 2), gdyż Ojciec posyła Syna. Skoro zaś Ducha posyła Syn, musi On mieć też Jego boskie atrybuty (por. III, 1).

Duchoburcy argumentowali, że gdyby Duch miał mieć Boską, niestworzoną naturę, musiałby być albo drugim synem Bożym, czyli bratem Chrystusa, albo też pochodzić od Syna, czyli być wnukiem Boga Ojca. Atanazy wspomina o tym i próbuje kontrargumentować w pierwszym liście (I, 15n), podejmuje zaś ten temat w czwartym. Wyklina na głupotę, bluźnierstwa, bezczelność i wszelkie inne możliwe przywary tych, którzy ośmielają się tak myśleć. Z argumentacji biblijnej przechodzi często w ton kpiący i mocno oburzony: *Nie żartujcie sobie z Bóstwa* (IV, 7). Argumentację opiera zaś przede wszystkim na stwierdzeniu, że Pismo nigdy nie używa takich określeń i że pojęcia *ojciec* i *syn* są absolutnie zarezerwowane dla Boga Ojca i dla Chrystusa, bez możliwości ich zamiennego stosowania. Zupełnie zaś niedorzeczne jest nazywanie Boga dziadkiem Ducha. Tylko wśród ludzi można o kimś mówić, że jest czyimś synem, a równocześnie jest ojcem kogoś innego. W Trójcy Ojciec zawsze jest Ojcem, Syn zawsze Synem, a Duch zawsze Duchem.

Końcowa część czwartego listu (IV, 8nn) poświęcona jest rozważaniu znaczenia wypowiedzi Chrystusa o bluźnierstwie przeciwko Duchowi Świętemu: *Jeśli ktoś powie słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, lecz jeśli powie przeciwko Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym* (Mt 12, 32). Już w I, 3 przypomina Atanazy o bluźnierstwie przeciw Duchowi, niewykluczone jednak, że przy próbie streszczania zauważył konieczność wyjaśnienia tego zagadnienia. Na początku mówi też o wieloznaczności słowa *duch* – tutaj powołuje się na nią i wykazuje, że Jezus, wypowiadając te słowa, miał na myśli tylko siebie. Faryzeusze zgrzeszyli bowiem podwójnym bluźnierstwem: ubliżali Jezusowi jako człowiekowi i jako Bogu (IV, 12). Zdaniem Atanazego Chrystus nie chciał rozróżniać Osób Trójcy, jak gdyby jedna była ważniejsza od drugiej, ale *siebie określa mianem Syna Człowieczego i Ducha* (IV, 19), odpowiednio w odniesieniu do swego człowieczeństwa i bóstwa.

Ważnym głosem w dyskusji o Duchu Świętym była książka Bazylego z Cezarei Kapadockiej.

W *O Duchu Świętym* – pierwszym w Kościele zwartym dziele poświęconym Duchowi Świętemu – Bazyli przede wszystkim podkreśla, że Duch nie jest stworzeniem, lecz Jego hipostaza jest równa Ojcu i Synowi. Unika jednak określania Go słowem „Bóg", prawdopodobnie dlatego, by nie zrazić sobie tak zwanych duchoburców (*pneumatomachoi*), w ogóle nie uznających bóstwa Ducha. Opierali się oni na fakcie, że Pismo Święte nigdy nie mówi wprost, że Duch jest Bogiem. Bazyli pozostaje więc wierny biblijnemu sposobowi wyrażania się, używając wszystkich innych określeń. Za ten „unik" krytykowało go wielu biskupów i mnichów, bronił zaś Atanazy i Grzegorz z Nazjanzu.

Aż dziw bierze, że u początków książki Bazylego leżała sprawa rozróżnienia wartości przyimków „z" i „w"; mianowicie, czy oddawania czci Bogu Ojcu z Synem i „z" Duchem jest tak samo uprawnione jak „w" Duchu. W argumentacji Bazyli wychodzi od doksologii w Biblii i w tradycji, wskazujących na równą godność Trzech Osób, omawia aktywność Ducha w stworzeniu, w uświęcaniu aniołów i ludzi, w życiu Jezusa i w Kościele. Jako, że Duch jest czczony razem z Ojcem, musi więc też być z nim jednością. Gdzie indziej pisał wyraźniej:

> *List* 189, 7: (...) zauważcie, że rozumiemy działanie Ojca, Syna i Ducha Świętego jako jedno i takie samo, nie różniące się między sobą pod żadnym aspektem czy względem: z tej identyczności działania wnosimy koniecznie o jedności natury (...). Identyczność działań w przypadku Ojca,

Syna i Ducha Świętego ukazuje jasno niezmienność natury. Z tego wynika, że nawet jeśli imię Boga nie określa Jego (tj. Ducha) natury, jedność substancji ukazuje, że tytuł ten odnosi się w całej rozciągłości do Ducha Świętego (tłum. W. Krzyżaniak).

W całej książce Bazyli stara się być jak najbardziej wierny tradycji. Powołuje się zresztą na autorytet Ireneusza, Klemensa Rzymskiego, Orygenesa, Juliusza Afrykańczyka, Dionizego Rzymskiego i Aleksandryjskiego, Grzegorza Cudotwórcy czy Firmiliana z Kapadocji. Pisze, że Duch pochodzi od Ojca przez Syna, jest tchnieniem Ojca, posiada naturalną dobroć, świętość i królewską godność Boga. Znakiem Jego substancjalnej świętości jest zdolność uświęcania innych stworzeń (19, 48); jest to twierdzenie wielokrotnie używane wcześniej przez Ireneusza i Orygenesa. Używa także określenia „Duch Chrystusa", gdyż też jest biblijne, ale równocześnie sprzeciwia się poglądom, jakoby Duch pochodził od samego Chrystusa.

Pełnego poparcia Bazylemu udzielił jego przyjaciel Grzegorz z Nazjanzu, przede wszystkim w mowach wygłoszonych w Konstantynopolu w 381 roku, a zwanych „teologicznymi".

Bibliografia

H. Pietras, *Początki teologii Ducha Świętego*, wprowadzenie do: Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, ŹMT 2, Wydawnictwo WAM 1996, 5-67.

T. Kołosowski, *Nauka Ojców Kościoła o Duchu Świętym. Wybrane zagadnienia*, Seminare 13 (1997) 249-267.

B. Częsz, *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gaudentinum 1998.

J. Naumowicz, Wstęp do: Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. Alina Brzóstkowska, PAX 1999, 5-77.

III.5. Dzieło stworzenia

Zainteresowanie stworzeniem świata było bardziej domeną filozofów niż kwestią wiary. Biblia na ten temat jest zresztą dość lakoniczna: Bóg stworzył świat swoim Słowem, człowieka ulepił z prochu ziemi na swój obraz i podobieństwo – jak wynikało z połączenia dwóch opowiadań o stworzeniu człowieka (Rdz 1, 26 i 2, 7). Ponadto są jeszcze aniołowie, demony i inne duchy, ale o tym nie wiele wiadomo. Nie było oczywiste, czy świat został stworzony z niczego, czy też z jakiejś odwiecznej materii. Zdania filozofów skłaniały się raczej ku tej drugiej możliwości, coraz częściej jednak mówiono

też o stworzeniu z niczego. Najważniejsze wszakże było to, że Bóg stworzył wszystko przez swego Syna. W tym „wszystkim" zaś ważniejszy był świat rozumny i duchowy niż materialny. Przyjrzyjmy się zatem najstarszym chrześcijańskim wyobrażeniom stworzenia aniołów i ludzi.

Najpełniejsze, najgłębiej przemyślane i najbardziej teologicznie nośne koncepcje stworzenia znajdujemy w pismach Ireneusza z Lyonu i Orygenesa. Aby więc uchwycić „początki" myślenia chrześcijańskiego na ten temat, skupmy naszą uwagę przede wszystkim na nich.

III.5.1. Stworzenie aniołów [49]

Ireneusz interesuje się światem od kiedy on istnieje. Wbrew pozorom nie jest to stwierdzenie banalne. Nie spekuluje bowiem na temat preegzystencji, intencjonalnego istnienia świata, Boga i tego, czym się zajmował przed stworzeniem czegokolwiek, nie interesuje się działalnością Syna Bożego przed stworzeniem świata, ani nawet tym, jak to się stało, że istnieje. Opisuje ten świat takim, jakim go widzi, a raczej jakim wierzy, że jest. Podobnie jest z aniołami, w istnienie których wierzy, nie widząc potrzeby dowodzenia tego faktu.

Jeden z podstawowych tekstów, na które warto zwrócić uwagę przedstawia się następująco:

Ireneusz z Lyonu (220)

Wykład nauki apostolskiej 9: Świat otoczony jest przez siedem niebios, w których mieszkają niezliczone moce, aniołowie i archaniołowie, służąc wszechmogącemu i Stwórcy wszystkich, Bogu, nie jakoby tego potrzebował, ale aby nie byli bezczynni i niepotrzebni [i niewdzięczni]. I dlatego Duch Boży działa wielorako. A prorok Izajasz wylicza siedem sposobów działań, które znajdują spoczynek na Synu Bożym, to jest na Słowie w jego przyjściu jako człowieka. Mówi bowiem: „spocznie na nim duch boży, duch mądrości, rozumu, duch mocy i męstwa, duch wiedzy i pobożności, wypełni go duch bojaźni bożej". Pierwszym niebem, które jest ponad innymi, jest (niebo) mądrości, drugim po nim niebo rozumu, trzecim rady, czwartym licząc od góry, niebo męstwa, piąte wiedzy, szóste pobożności, siódme zaś to firmament nad nami, pełne bojaźni tego ducha oświecającego niebiosa. Jako wzór tego otrzymał Mojżesz świecznik siedmioramienny, stale płonący w miejscu świętym, bowiem wzór niebios otrzymał dla nabożeństwa według tego, co mówi Słowo: „uczynisz wszystko według wzoru tego, co widziałeś na górze" (tłum. W. Myszor).

Aniołowie „mieszkają", to znaczy zajmują miejsce w odpowiednich niebiosach. Ireneusz wiedział, że istnieje siedem niebios, gdyż tak wiedzieli prawie wszyscy, choć różnie te niebiosa nazywano i dzielono. Innym przykładem takiego odliczania może być *Wniebowzięcie Izajasza*, apokryficzna opowieść z mniej więcej połowy II wieku, w której prorok jest prowadzony przez anioła-przewodnika do siódmego nieba, przechodząc przez sześć niższych. W każdym widzi chóry aniołów oddających chwałę Bogu (rozdz. VII i VIII).

→ Czasy Ojców Apostolskich [1], Anioł Ducha... [42]

Skoro aniołowie zajmują miejsce, muszą mieć jakieś ciała. Rozróżnić jednak trzeba *caro* i *corpus*. Zdaniem Ireneusza nie mają tego ciała, które określa wyraz *caro*. A *corpus*? Tacjan Syryjczyk wyobrażał to sobie jako jakąś strukturę duchową na podobieństwo ognia lub powietrza (*Do Greków* 15).

Ireneusz, w kontekście ciągłej walki z mitologią gnostyczną, nie używa takich określeń. Celem istnienia wszystkich aniołów jest wychwalanie Boga, a dowodem na istnienie hierarchii siedmiu niebios – siedem darów Ducha Świętego. Bardzo interesujący jest podany przez Ireneusza powód takiego porządku: „aby nie byli bezczynni i niepotrzebni i niewdzięczni". Może to być aluzją do zdania Justyna na temat wybrania narodu Izraela przez Boga. Justyn pisał:

> Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 130, 3: Spośród wszystkich wybrał sobie jeden [naród]... rodzaj niepożyteczny, nieposłuszny i niewierny.

Trzy określenia narodu pochodzą odpowiednio z Oz 8, 8; Iz 30, 9; Pwt 32, 20. Trudno powiedzieć, czy na pewno Justyn pierwszy je połączył, choć nigdzie indziej takiej zbitki nie udało mi się znaleźć. Jeśli więc Ireneusz rzeczywiście nawiązuje do wybrania narodu i do przymierza z nim, prawdopodobnie opiera się właśnie na Justynie, a zdanie o aniołach można by zrozumieć następująco:

Istnieje analogia między wybraniem Izraela a ustanowieniem aniołów w siedmiu niebiosach. Bóg uczynił z nich swoją własność, część stworzenia zarezerwowaną dla siebie. Gdyby nie Bóg, naród byłby narodem byle jakim, nieprzydatnym z punktu widzenia Bożych planów, obdarowywanym co prawda jak wszystkie stworzenia, ale niewdzięcznym, niewiernym czy wręcz przeklętym, gdyż nie uświadamiałby sobie Bożego obdarowania. Aniołowie zostali przez Boga postawieni w swoich „mieszkaniach" – niebiosach, aby ich istnienie miało sens. Ani naród (wszyscy ludzie) ani aniołowie nie

potrafiliby usensownić swego istnienia samodzielnie. Realizują się poprzez wierność przymierzu (naród) oraz przez wierność ustanowieniu jako sługi Boga (aniołowie). To wybranie i ustanowienie jest wolnym darem Boga, jego realizacja zależy jednak od wybranych i ustanowionych. To oni winni się starać, by być „pożytecznymi, posłusznymi i wiernymi".

Jaki jest pożytek z wybrania narodu dla historii zbawienia?

Miał on wydać Mesjasza, „światło na oświecenie pogan".

A aniołowie?

Jak widzimy w analizowanym fragmencie, reprezentują oni „siedem sposobów działań, które znajdują spoczynek na Synu Bożym, to jest na Słowie w jego przyjściu jako człowieka". Oba więc wybrania czy ustanowienia mają jeden cel: wypełnienie misji mesjańskiej przez Słowo, które ma się stać człowiekiem. Bóg od początku świata przygotowuje to wydarzenie. Aniołowie mają je wspomóc „odgórnie", Naród Wybrany – „oddolnie". Naród i anioły łączy od początku, czyli od stworzenia aniołów i od wybrania narodu, cześć oddawana Bogu. Kult na ziemi jest odbiciem kultu aniołów, a znakiem tego podobieństwa jest siedmioramienny świecznik. Siedem jest niebios, siedem też chórów anielskich i siedem darów Ducha Świętego. Ireneusz liczy niebiosa od góry, to znaczy od najgodniejszych chórów i najważniejszych – jego zdaniem – darów: niebo mądrości (1), rozumu (2), rady (3), męstwa (4), wiedzy (5), pobożności (6), bojaźni (7). Znikąd nie wynika, by te dary naruszały równość natury aniołów; chóry anielskie są sobie równe, tylko inaczej obdarowane. Można by powiedzieć, że każdy z nich otrzymuje jedną siódmą pełni Ducha – jeśli w ogóle wypada tak matematycznie do rzeczy duchowych podchodzić. Wszystkie te dary Ducha mają się połączyć w Jezusie. Zdaniem Ireneusza dokona się to w czasie chrztu w Jordanie:

> AdvHaer III, 9, 3: Teraz, jako że Słowo Boże było człowiekiem, urodzonym z pnia Jessego i synem Abrahama, Duch Boży spoczął na Nim i został On konsekrowany, by nieść dobrą nowinę maluczkim. [...] Tak więc na Niego zstąpił Duch Boga, Duch Tego, który przez proroków zapowiedział Jego konsekrację, abyśmy zostali zbawieni uczestnicząc w wielkości tej konsekracji (por. *Wykład* 41).

→ Podobieństwo Boże [45]

Istnienie aniołów ma więc ścisły związek z Duchem Świętym i z Synem Bożym.

U Ireneusza powołanie aniołów i narodu wybranego zrealizuje się w momencie chrztu Jezusa, ale jeszcze nie defi-

nitywnie; można by powiedzieć, że będzie to początek tej realizacji. Kult niebiański i ziemski symbolizowany przez liczbę „7" znajdzie przedłużenie czy rozwinięcie w nowym kulcie zainicjowanym przez Chrystusa. W tradycji judeochrześcijańskiej wyrażało się to w chrzcie członków Kościoła. W sekcie tak zwanych elchasaitów, opierających się na jakiejś własnej tajemnej księdze objawień, na świadectwo przebaczenia grzechów wzywano „7 świadków": niebo, woda, święte duchy, anioł modlitwy, olej, sól i ziemia. Ireneusz nawiązuje do Eucharystii i znowu pojawia się „bezużyteczność" i „niewdzięczność":

→ Eucharystia [9]

AdvHaer IV, 17, 5: Zachęcając swoich uczniów do ofiarowania Bogu pierwocin Jego stworzenia, nie dlatego, by miał ich potrzebować, lecz by oni nie byli bezużyteczni i niewdzięczni (*nec infructuosi nec ingrati*), wziął chleb pochodzący ze stworzenia i dzięki czynił mówiąc: „To jest ciało moje...".

Bóg więc nie potrzebuje dla siebie ani kultu aniołów, ani czci oddawanej mu w Świątyni, ani kultu eucharystycznego. Jest on potrzebny, by ludzie, uczniowie Jezusa, zrealizowali cel życia. Wszystkie moce Ducha, które aniołowie otrzymali tylko częściowo, uczniowie dostają w pełni. Zostają przez to wywyższeni ponad aniołów. Rozwijając analogię „aniołowie – naród wybrany", można by też powiedzieć, że uczniowie przewyższają również wybranie narodu. Ustanowienie aniołów i wybranie narodu okazują się być służebne względem obdarowania Duchem Świętym wierzących w Chrystusa. Ireneusz pisze, że Bóg stworzył człowieka, *ut haberet in quem collocaret sua beneficia* – by mieć kogo obdarować swoimi darami (AdvHaer IV, 14, 1). Darem tym ostatecznie jest pełnia Ducha Świętego. Współdziałanie człowieka polegać zaś by miało na „ofiarowaniu Bogu pierwocin Jego stworzenia", którymi jest materialny chleb oznaczający Ciało Chrystusa. Z takiego sformułowania zdaje się płynąć wniosek, że ziemia jest ważniejsza od niebios. Zwróćmy uwagę, że pierwocinami jest „chleb pochodzący ze stworzenia", ten do łamania i jedzenia, a nie jakaś rzeczywistość czysto duchowa. Jeśli zaś ziemia miałaby być ważniejsza od niebios, to i człowiek od aniołów i ciało od ducha...

Znajduje to potwierdzenie w innych tekstach Ireneusza. Czytamy:

Wykład nauki apostolskiej 10: To On przez Słowo ustanowił cały świat, a na tym świecie są i aniołowie, i ustanowił prawo dla całego świata, żeby każdy trwał w swoim (zakresie) i nie przekraczał ustalonej przez Boga granicy spełniając nakazane każdemu dzieło.

I dalej:

> *Wykład* 11: Wielkość tego stworzenia, uczyniona przez Boga przed ukształtowaniem człowieka, została dana człowiekowi jako miejsce (jego) pobytu, a obejmowała wszystko. Byli bowiem na tym miejscu i aniołowie, słudzy tego Boga, który wszystko stworzył i zarządca, który panował nad tym miejscem, który był ustanowiony nad tymi sługami. Sługami byli aniołowie a zarządcą archanioł (tłum. W. Myszor).

Porządek jest więc taki: świat dla człowieka, wokół niego niebiosa z aniołami jako sługami Boga. Całość, ziemia i niebiosa, jest miejscem pobytu człowieka. Można więc pomyśleć, że to aniołowie żyją w świecie ludzi, a nie ludzie w świecie aniołów. Taki stan rzeczy jest trwały i niezmienny. Człowiek nie stanie się nigdy aniołem ani anioł człowiekiem. Nie wydaje się też, by Ireneusz dopuszczał możliwość „awansu" aniołów z jednego chóru do wyższego, wiązałoby się to bowiem z otrzymaniem więcej darów Ducha Świętego, a to zdaje się być niemożliwe. Podobnie pisał też Atenagoras w *Prośbie za chrześcijanami*: „żaden element świata nie przekracza porządku, który został mu wyznaczony" (25).

Aniołowie posiadają po jednym darze Ducha i tak już pozostanie. Mogą dzielić się tym, co posiadają, mogli więc inspirować na różne sposoby proroków i innych sprawiedliwych Starego Testamentu, nie mogli jednak uświęcać. Stałość ustalonego porządku zdaje się też wykluczać możliwość podejmowania jakichkolwiek inicjatyw przez anioły pochodzące z różnych niebios. Jest to myśl analogiczna do zawartej we wspominanym już Wniebowzięciu Izajasza. Również tam między poszczególnymi niebiosami istnieją granice nieprzekraczalne dla zamieszkujących je aniołów. Izajasz może przez nie przechodzić, gdyż został specjalnie zaproszony do siódmego nieba. O aniołach tego nie powiedziano: mają służyć Bogu na swoim miejscu. Ponad nimi ustanowił Bóg archanioła, o którym Ireneusz mówi, że „panował nad tym miejscem", to znaczy nad miejscem przeznaczonym dla ludzi. Mistrz Ireneusza, Papiasz, będący dla niego autorytetem w wielu sprawach, uczył podobnie, idąc za tradycją hebrajską: Bóg ustanowił pewnych aniołów jako zarządców na ziemi. Podejrzewany o chrześcijaństwo autor Słowiańskiej Księgi Henocha jest jeszcze lepiej poinformowany, gdyż zna ich imiona: są to Arioch i Morioch, ustanowieni na ziemi „by ją strzegli i rządzili rzeczami doczesnymi" (2 Hen 11).

III.5.2. Aniołowie niżsi od ludzi [50]

Ireneusz z Lyonu (220)

Wydaje się, że archanioł mógł panować nad światem tylko przed stworzeniem człowieka. Nawet wtedy jednak nie jako jego pan absolutny, gdyż świat ten został stworzony dla ludzi i dla nich powinien go zachować. Zdaje się też, że zdaniem Ireneusza powinien on jeszcze czuwać nad światem jakiś czas po stworzeniu Adama, gdyż Adam od razu nie potrafił:

> *Wykład nauki apostolskiej* 12: Gdy (Bóg) uczynił człowieka panem ziemi i tych wszystkich bytów, które są na niej, ustanowił go także potajemnie panem i tych, którzy są sługami na ziemi. Jednak oni byli już doskonali, pan zaś, to jest człowiek, był mały. Był bowiem dzieckiem i trzeba było, aby wzrastając doszedł do doskonałości (tłum. W. Myszor).

Bóg uczynił człowieka panem aniołów, ale nie wiedzieli o tym od początku ani aniołowie, ani człowiek. Człowiek miał świadomość dziecka, które nie bardzo jeszcze wie, kim jest, w jego niewiedzy nie ma zatem nic dziwnego; również Teofil z Antiochii pisze o dzieciństwie Adama i konieczności jego rozwoju (*Do Autolyka* II, 25). Dlaczego jednak miałoby to być zakryte przed aniołami, które temu człowiekowi miały służyć? Groziło to nieporozumieniami, które zresztą nie dały na siebie długo czekać.

Gdy Bóg stworzył człowieka, aniołowie zobaczyli, że jest jak małe dziecko. Mimo to jednak Ireneusz pisze o szatanie, „że z powodu wielu darów bożych, danych człowiekowi, zazdrościł mu i okazawszy się w ten sposób złym także człowieka uczynił grzesznikiem namawiając go do nieposłuszeństwa przykazaniu bożemu" (Wykład 16). Czego jednak mogli aniołowie zazdrościć człowiekowi? O jakie dary chodzi? Gdzie indziej napisze, że anioł „pozazdrościł naszego życia" (AdvHaer IV, pref. 4; por. V, 24, 4.). Czego jednak konkretnie?

Zazdrość jako motyw odstępstwa szatana jest obecna w wielu pismach starochrześcijańskich i gnostyckich. Trudno jednak sprecyzować przedmiot tej zazdrości. Być może chodzi o takie dary jak podobieństwo Boże, nieśmiertelność i panowanie nad światem dane Adamowi jako ciału ulepionemu rękami Boga. Czy jednak aniołowie mogli wiedzieć o tym wszystkim? Byli w swojej naturze doskonali, mieli zaszczytne miejsca w niebiosach, byli obdarzeni poszczególnymi darami Ducha Świętego. Boże postanowienie, że człowiek – to małe dziecko – ma być ich panem, było – wedle wszelkiego prawdopodobieństwa – dla nich zakryte. Spróbujmy więc poszukać dalszych precyzacji.

Co aniołowie mogli wiedzieć? Albo raczej, co Ireneusz mógł wiedzieć na temat świadomości i wiedzy aniołów?

W tradycji hebrajskiej są teksty świadczące o niewiedzy aniołów na temat przyszłości. Podobnie we *Wniebowzięciu Izajasza* aniołowie nie wiedzą nic o Bożych tajemnicach. Dopiero przy wniebowstąpieniu zdają sobie sprawę z tajemnicy zbawienia i dziwią się:

> *Wniebowzięcie Izajasza* 9, 23nn: I ujrzeli go wszyscy aniołowie firmamentu i Szatan, i adorowali go. (24) I była tam wielka żałość, kiedy mówili: „Jakże nasz Pan zstąpił do nas i nie pojęliśmy chwały, która była na nim, którą widzieliśmy spoczywającą na nim (począwszy) od szóstego nieba?" (25) I wstąpił do drugiego nieba i nie przemienił się, lecz wszyscy aniołowie, którzy byli po prawicy i po lewicy, i tron, (który) był pośrodku, (26) adorowali go i oddawali mu chwałę i mówili: „Jakże Pan był ukryty kiedy zstępował, i nie pojęliśmy?" (27) I w ten sam sposób wstąpił do trzeciego (nieba), i w ten sam sposób wychwalali go i mówili; (28) i w czwartym niebie i w piątym, i mówili w ten sam sposób (tłum. R. Zarzeczny).

Z tego tekstu zdaje się wynikać, że aniołowie nawet w czasie ziemskiego życia Jezusa nie znali Jego tajemnicy, nie wiedzieli, że to On jest Synem Bożym. Można więc przypuszczać, że w środowisku, w którym ten apokryf powstał uważano, że aniołowie widzą tyle, ile aktualnie się dzieje i ile mogą oglądać. Jest inną sprawą, jakimi zmysłami aniołowie mogą obserwować sprawy tego świata, to jednak zdaje się nie zajmować chrześcijan z II wieku. Według Henocha aniołowie nie wiedzą nawet ile ich jest (2 Hen 13), i Bóg nie objawił im ani swych tajemnic, ani niepoliczalnego stworzenia, ani nawet tajemnicy ich własnego bytowania (2 Hen 1).

Dodatkowym argumentem za niewiedzą aniołów było zdanie z 1 P 1, 12: „Wejrzeć w te sprawy pragną aniołowie". Sprawy te, to rzeczywistości zapowiadane przez proroków, a spełniające się w chrześcijanach. Aniołowie chcieliby też te rzeczy poznać, ale nie mogą. Ireneusz z sarkazmem wypomina gnostykom, że uzurpują sobie poznanie rzeczy, których nawet aniołowie nie wiedzą, choć chcieliby (AdvHaer II, 17, 9). Gdzie indziej pisze, że Chrystus przyniósł ludziom zapowiedziane dary, które chcieliby poznać aniołowie; chcieliby, ale widocznie nie mogli (AdvHaer IV, 34, 1). Według *Listu Apostołów* aniołowie chcieliby zobaczyć Chwałę Ojca, ale nie jest im to dane. Mówi Jezus do uczniów:

> *List Apostołów* 19 (wersja etiopska): Zaprawdę mówię wam, jesteście mi braćmi i przyjaciółmi, gdyż ma upodobanie mój Ojciec w was i w tych, którzy przez was uwierzą we mnie. Zaprawdę mówię wam, taką i tak wiel-

ką radość przygotował Ojciec mój, że aniołowie i władze pragnęli i pragną oglądać i widzieć, lecz nie dozwolono im widzieć wielkości mego Ojca (tłum. M. Starowieyski).

Nie ma podstaw by sądzić, że chodzi w tym miejscu o aniołów upadłych; wszyscy aniołowie są pozbawieni wiedzy na temat Bożych tajemnic.

Tradycja hebrajska na ten temat nie była jednomyślna. Na przykład według *Księgi Jubileuszy*, *1 Henocha* i *IV Ezdrasza* aniołowie posiadają wiedzę o Bożych tajemnicach, ale tylko dlatego, że Bóg im je objawił. Sami przez się, z natury, raczej takiej wiedzy nie posiadają. Wyjątkiem mogą ewentualnie być cherubini albo najwyższy Anioł Pański, ale o nich będziemy mówić później. Objawiać zaś Bóg może swoje tajemnice komu zechce, także ludziom, nie wynika więc znikąd, by aniołowie mieli być wyżsi od człowieka. *Midrasz rabba* do Księgi Rodzaju podaje wręcz, że są niżsi, gdyż zawsze stróż jest mniej ważny od tego, u kogo stróżuje.

Są jednak teksty biblijne, według których aniołowie wiedzą sporo. Na przykład w Mt 18, 10: „aniołowie oglądają oblicze Ojca". Dla Ireneusza jedyne co jest do oglądania w Bogu, to Jego Syn: „Ojciec jest niewidzialnością Syna, a Syn jest widzialnością Ojca" (AdvHaer IV, 6, 6). Tyle samo widzą aniołowie dobrzy i upadli, tyle że nie jednakowo wierzą. Nic więcej nie da się powiedzieć, gdyż nie pozostał nam żaden fragment, w którym Ireneusz ustosunkowywałby się do tego zdania z Ewangelii, jeśli nie liczyć przedstawienia przewrotnych, jego zdaniem, interpretacji gnostyków (AH I, 13, 3; 14, 1).

Zakładając ignorancję aniołów, musieli jednak Ojcowie ustosunkować się jakoś choćby do Anioła Pańskiego, który ukazał się Mojżeszowi w krzaku gorejącym (Wj 3, 2) oraz do Archanioła Gabriela, który zapowiedział Maryi Pannie narodziny Jezusa (Łk 1, 26). Ireneusz na ten temat nie pisze nic. O krzaku w ogóle nie wspomina, a o Gabrielu powtarza to, co przeczytał w Ewangelii. Zobaczmy zatem gdzie indziej. Justyn pisał, że Anioł Pański z krzaka to ktoś, kto równocześnie jest i aniołem, i Bogiem, gdyż jako taki się przedstawia. Nie o anioła więc chodzi, ale o Boski Logos (Justyn, *Dialog* 59nn). Anioł zresztą to także gdzie indziej u niego jedno z określeń Syna Bożego (Dialog 34, 2; 59, 1). Można więc podejrzewać, że zdaniem Justyna, jeśli jakiś anioł coś objawia, jest to w rzeczywistości Syn Boży. W cytowanym już Liście Apostołów aniołowie i archaniołowie nie uświadamiają sobie, że Syn Boży zstępuje na ziemię, gdyż przechodząc przez poszczególne niebiosa, upodobniał się do nich. Jezus mówi: „Wydawałem im się jednym z nich" (ListAp 13). Archanioł Gabriel nie jest więc wyjątkiem, gdyż w rzeczywistości to nie on zwiastował narodzenie Jezusa. Tak bowiem mówi:

List Apostołów 14, 25: „Czy wiecie, jak anioł Gabriel przyszedł i zwiastował Maryi?" Powiedzieliśmy mu: „Tak, Panie". Odpowiedział i rzekł nam: „Czy nie przypominacie sobie, że przedtem powiedziałem wam, że stałem się dla aniołów jak anioł?" Powiedzieliśmy mu: „Tak, Panie". Rzekł nam: „Wtedy w postaci archanioła Gabriela ukazałem się Maryi Dziewicy i mówiłem do niej, a jej serce przyjęło, uwierzyła, uśmiechnęła się, a ja, Słowo, wszedłem do niej i stałem się ciałem i ja sam byłem wysłannikiem siebie samego, w postaci anioła tak czyniłem; a potem poszedłem do Ojca mego" (tłum. M. Starowieyski).

→ Anioł Ducha... [28]

Wyjątkiem może być archanioł Vreveil (lub Vereveil), po grecku pewnie Brebeel, który Henochowi opowiadał o wszystkich dziełach pańskich, a ten spisał je w 360 księgach (2 Hen 10). Skoro opowiadał, to zapewne wiedział. Nie jest to jednak oczywiste, gdyż w następnym rozdziale (11) Pan mówi do Henocha, że to On sam mu wszystko objawia. Być może zatem jest to sytuacja analogiczna do tego, co *List Apostołów* mówi o Gabrielu: Matce Bożej wydawało się, że widzi Gabriela, w rzeczywistości był to zaś sam Chrystus. Tutaj zaś Vreveil byłby tym, którego Henoch widzi, ale w rzeczywistości objawia sam Bóg.

Skutkiem anielskiej apostazji od Bożego prawa stał się nieporządek. Niektórzy aniołowie odeszli od przypisanego im miejsca i wbrew Bożemu ustanowieniu wymieszali się z ludźmi. Porodziły się hybrydy, na dodatek też rozprzestrzenili różne nauki i praktyki, które pogłębiają – zdaniem Ireneusza – nieporządek.

Oczywiście ci aniołowie, którzy pozostali na swoim miejscu, dalej służą Bogu. Ireneusza bardziej interesują ludzie niż aniołowie, parę razy jednak o nich pisze. Nawiązując do wizyty trzech mężów u Abrahama w Mambre (Rdz 18), precyzuje:

Wykład nauki apostolskiej 44: Dwaj zatem z trzech to byli aniołowie, jeden zaś z nich to Syn Boży i z nim rozmawiał Abraham wstawiając się za sodomitami... A gdy ci rozmawiali, dwaj aniołowie zstąpili do Sodomy ... (tłum. W. Myszor).

Znacznie ważniejsze jest dla Ireneusza objawienie się Abrahamowi Syna Bożego, niż towarzyszący mu aniołowie, stąd też nic więcej na ten temat nie znajdujemy.

Widzieliśmy, że judeochrześcijańscy autorzy skłonni byli utożsamiać Syna i Ducha Świętego z najważniejszymi aniołami (lub aniołem). Ireneusz oddziela jednak zdecydowanie ich istnienie i kondycję od natury anielskiej.

Najważniejsi w hierarchii to nie personifikacje, ale moce Syna i Ducha, którzy pozostają ponad naturą aniołów. Aniołowie w teologii Ireneusza z Lyonu są poddani Synowi i Duchowi, ale też są podporządkowani cielesnemu człowiekowi. To on jest panem stworzenia i zdanie to dotyczy nie tylko stworzeń ziemskich, ale wszystkich Bożych dzieł. Wyjątkiem mogą być tylko cherubini i serafini, ale tylko nominalnie. W rzeczywistości nie są bowiem stworzeniami, ale mocami Syna i Ducha. Aniołowie zostali stworzeni, by przygotować świat na stworzenie ich pana, człowieka, by pomagać mu zgodnie z Bożymi zamierzeniami w rozwijaniu udzielonych mu darów. Każdy z aniołów jest wyposażony w ich część, odpowiadającą jednemu z siedmiu niebios i siedmiu darów Ducha. Nie mogą oni posiąść pełni Ducha Świętego, ale mają je dla ludzi. Ich rola jest podobna do roli Narodu Wybranego; mają przygotować świat na przyjście Mesjasza.

Spełnienie roli Narodu i aniołów dokonuje się w chrzcie Jezusa w Jordanie; człowieczeństwo wzięte z Córki tego Narodu łączy się z darami Ducha Świętego, które Mesjasz następnie może dać wszystkim ludziom.

Co najmniej równie interesująco przedstawia się początek świata w koncepcji Orygenesa.

III.5.3. Byty rozumne (*logikoi*) od początku (Orygenes) [51]

W przeciwieństwie do Ireneusza, który przede wszystkim stara się myśleć kategoriami biblijnymi i daleki jest od ulegania jakiejkolwiek greckiej szkole filozoficznej, Orygenes jest pod wpływem Platona. Uczył się filozofii u Ammoniusza Sakkasa, w tej samej szkole, w której później nauki pobierał Plotyn, podobnych też koncepcji się nauczył. Zacznijmy więc od przypomnienia głównych twierdzeń Platona na temat powstania i konstytucji człowieka.

Dusze w świecie idei

Według Platona dusze istnieją odwiecznie w świecie wiecznych idei. Tam poznają rzeczywistość idealną. Są wolne, dlatego też od nich zależy, czy pozostaną przy kontemplacji idei czy dadzą się zwieść pozorom. Te, które nie potrafią opanować swej pożądliwości, spadają w materialny świat i stają się duszami w ciałach. Jakość tych ciał zależy od „ciężkości" upadku, od pięknych ciał męskich, do roślinnych, a nawet zwierzęcych. Istotniejsze jest jednak to, że dusze te są z natury nieśmiertelne jako duchowe i wezwane do

powrotu do świata idei. Ich nieśmiertelność jest substancjalna i przez to niezbywalna (por. np. *Fedon* 78). Jest nie tylko ożywiona, ale ożywiająca.

Natura nieśmiertelności duszy nie jest jednak dla Platona rzeczą oczywistą, a przynajmniej pisze o tym różnie. W *Fajdrosie* (245) zalicza ją do bytów poruszających się same przez się, a więc nie potrzebujących żadnego wyższego bytu dla swego trwania; w takim układzie nieśmiertelność duszy byłaby rodzaju nieśmiertelności boskiej. Dusze są podobne do idei, mają z nimi jakoś wspólną naturę, a więc i nieśmiertelność. Jest to jednak tylko hipoteza. W *Timajosie* (41) bowiem dusza jest jednym ze stworzeń Demiurga, jest zależna w swoim istnieniu, a więc również zależna jest jej nieśmiertelność. O tyle – mianowicie – istnieje, o ile jest darem Stwórcy. Ta wersja platońskiej koncepcji duszy znalazła odbicie w teoriach filozofów chrześcijańskich. Nie wykluczało to jednak zupełnie koncepcji z Fajdrosa.

Platonizm chrześcijański

a) Orygenes

Orygenes (253)

Orygenes uważał, że tylko Ojciec, Syn i Duch Święty są absolutnie odwieczni i absolutnie bezcieleśni. Gdy Bóg zechciał, przez swoje Słowo i zgodnie z zawartymi w Nim projektami, utworzył świat bytów rozumnych (logikoi), także niecielesnych, ale nie w sensie absolutnym; raczej w stosunku do przyszłego świata materialnego i jego „ciężkich" ciał. Bóg jednak jest nie tylko odwieczny, ale i odwiecznie niezmienny. Zawsze więc jest Stwórcą, zawsze zatem musiały też w jakiś sposób istnień stworzenia. Orygenes widzi ich wieczne istnienie w Boskim Logosie, „idealne" czy intencjonalne. Odpowiadać by to mogło zapisowi w Rdz 1, 26, o stworzeniu „na obraz i podobieństwo Boże". Ich stworzenie na początku czasu, we własnych substancjach, to „ulepienie z prochu ziemi" zgodnie z Rdz 2, 7. Wszystkie te istoty były równe i wolne. Kochane przez Boga trwały złączone siłą miłości z Logosem i tworzyły preegzystujący Kościół, do którego należały wszystkie. Zgrzeszyły jednak, odłączając się od Boga i Jego Logosu. Jako że łącząca je z Logosem miłość porównana została do ognia czy żaru, odejście od Niego jest podobne do „stygnięcia". Zmieniła się też przez to natura ich cielesności: im bardziej się któryś z tych bytów oddalił, tym stawał się jakby cięższy. Pierwszy i najdalej oddalił się szatan, on też stał się przez to pierwocinami materialnego, zmysłowego świata. Odpadając całkiem – i być może ostatecznie – od Logosu, stał się „alogos", czyli nierozumny i stąd nie zna Bożych planów.

Ludźmi, a raczej duszami ludzkimi stali się ci, którzy upadli mniej niż demony i dla nich stworzył Bóg ziemię. Odpowiada to zapisowi o „odzieniu ze skór", jakie Bóg dał Adamowi i Ewie po wypędzeniu z raju według Rdz 3, 21. Ciała zmysłowe nie są jednak dane za karę, ale jako droga i możliwość powrotu do Boga. Te byty rozumne, które mniej zgrzeszyły zostały archaniołami, aniołami i ciałami niebieskimi. Wszystkie muszą zbawić się, wypełniając Bożą wolę.

→ *Apokatastasis* [60]

Pamiętać jednak należy, że całe to rozumowanie jest przedstawione jako hipoteza, wiele więc w nim nieścisłości i ilekroć Orygenes do niego wraca, tyle razy zmieniają się niektóre szczegóły. Ramowo jednak jest tak jak wyżej.

Wiąże się z tym jednak wiele tematów wartych dokładniejszego przebadania.

Zgodnie z hipotezą o preegzystencji istot rozumnych, świat materialny powstał na skutek ich grzechu. Pierwszym, który zgrzeszył był szatan. On więc jest początkiem świata materialnego. Co to znaczy?

Zauważmy na początek, że Orygenes tylko w części interesuje się człowiekiem na ziemi, gdyż bardziej zajmuje go istota rozumna w ramach całego stworzenia. Po drugie, alegoryczna metoda interpretacji Pisma dopuszczała wielość wyjaśnień tego samego tekstu, a wszystkie je podaje Orygenes jako hipotezy. Po trzecie, teksty zachowane w tłumaczeniu łacińskim pochodzą z końca IV wieku i można podejrzewać, że tłumacze przekładali sformułowania Orygenesa tak, jak je rozumieli w swoich czasach, a niekoniecznie jak rozumiał je Orygenes półtora wieku wcześniej. To jednak bardzo trudno ustalić.

Jak widzieliśmy już w rozdziałach na temat Boga Ojca i Syna jako pośrednika stworzenia, Bóg jest niezmienny, nie może więc najpierw nie być Ojcem, a potem nim zostać, albo nie być Stwórcą, tylko nim się stać. Zawsze więc był Stwórcą i stwarzał (*O zasadach* I, 4, 3). Tak więc stworzenie zawsze istniało w formie idei w Mądrości istniejącej z Ojcem. Orygenes pisze:

> *O zasadach* I, 4, 5: Zawsze istniały w Mądrości byty, w formie idei, które następnie zostały stworzone substancjalnie. (Koh 1, 9n) Bez wątpienia zawsze istniały wszystkie rodzaje i gatunki, a może nawet i jednostki. Prawdą jest w każdym razie, co widać (*quod ostenditur*), że Bóg nie zaczął stwarzać w jakimś momencie, podczas gdy wcześniej by tego nie robił (tłum. S. Kalinkowski).

→ Słowo u Boga [30]

Rodzaje i gatunki, o jakich mowa, są odpowiednikami idei platońskich. Nie istnieją one jednak niezależnie, jako wieczne substancje, jak mówił Platon, ale w odwiecznej Bożej Mądrości, czyli w Słowie (w Logosie), czyli w Synu. Przypuszczenie istnienia jednostek nie jest równoznaczne z przyjmowaniem wiecznych bytów, ale raczej nawiązaniem do języka filozofii stoickiej, wedle której odwiecznie istnieją racjonalne zalążki wszelkich bytów, czyli logoi spermatikoi. Także te jednak, jeśli nawet są, posiadają istnienie intencjonalne, w Mądrości, a nie substancjalne. Na to przyjdzie dopiero czas, i to w dosłownym sensie, gdyż od ich substancjalnego stworzenia czas się rozpocznie. Taki, i tylko taki, świat istnieje odwiecznie i to wystarczy, by wykazać, że Bóg jest niezmiennie wszechmogący i odwiecznie Stwórcą (*O zasadach* I, 2, 10). Orygenes zdecydowanie odgradza się od obecnej w filozofii greckiej tezy o odwiecznej materii, z której miałby świat powstać. „Zdecydowanie zaprzeczamy, by materia mogła być uważana za niestworzoną" – pisze w *O zasadach* IV, 4, 6. Nie ma odwiecznej materii ani żadnej odwiecznej substancji poza Ojcem Synem i Duchem (WjHom 6, 5). Nie wydaje się też, by można było mówić o jakiejkolwiek duchowej substancjalności tych rodzajów, gatunków i zalążków.

Byty racjonalne zostały stworzone w swych substancjach w określonym momencie, dając równocześnie początek czasowi. Z samego faktu stworzenia wynika, że są one z konieczności poddane różnorakim zmianom gdyż ich substancja posiada określone cechy nie sama przez się, ale jako dar Stwórcy. Wszystko zaś, co jest darem, może być odebrane i może się umniejszyć. Dotyczy to również samego istnienia, które stworzenie posiada jako dar. Orygenes podkreśla różnicę pomiędzy substancjalnym charakterem przymiotów w Bogu, a przypadłościowym charakterem jakichkolwiek cech bytów stworzonych. Kondycja tych stworzeń zaczęła się pogarszać, gdy – niewłaściwie używając swej woli – zaczęły oddalać się od dobra i wpadać w zło, które jest brakiem dobra.

> *O zasadach* II, 9, 2: Tak więc na skutek tych poruszeń wszystkie istoty racjonalne mniej lub bardziej zaniedbując się w dobrym zostały pociągnięte przez przeciwieństwo dobra, którym bez wątpienia jest zło. Wydaje się, że Stwórca podjął te zalążki i przyczyny różnic i różnorodności, aby stworzyć zróżnicowany i różnorodny świat ze względu na różnorodność inteligencji, czyli racjonalnych stworzeń. Przypuszczam zaś, że różnorodność ta była spowodowana wskazanymi poprzednio przyczynami (tłum. S. Kalinkowski).

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na wysoce hipotetyczny charakter wywodów Orygenesa podkreślony przez „wydaje się" (*videtur*)

i „przypuszczam" (*putandum [est]*). Zakłada on bowiem, że przyczyną różnorodności istot rozumnych jest sama ich kondycja stworzenia, charakteryzująca się zmiennością. Prawda, że istoty te zmieniły się, gdyż odwróciły się od Boga i to odchodzenie jest we właściwym sensie przyczyną różnorodności w świecie. Z drugiej strony jednak odwróciły się od dobra, gdyż z natury są zmienne, a do tego – jego zdaniem – potrzeba ciała: „Bez ciał nie może być różnorodności w świecie" (*O zasadach* II, 1, 4). Bóg stwarza wszystko celowo, celowym więc musiało też być obdarzenie stworzeń ciałem podlegającym zmianom. Można więc przypuszczać, że od momentu stworzenia rozpoczęła się różnorodność. Nie wprowadzona przez Boży determinizm, ale spowodowana wolnymi wyborami poszczególnych istot.

b) Grzegorz z Nyssy

Przyjmuje on charakterystykę duszy, jaką ułożył Platon, z tym, że jej duchowość i niematerialność wyprowadza z bycia obrazem Bożym. Niematerialność duszy nie jest więc jakby „jej" niematerialnością, ale podobieństwem Bożej niematerialności:

> *Dialog o duszy i zmartwychwstaniu*: To bowiem co zostało stworzone na obraz Boży, posiada tylko podobieństwo do swego wzoru – duchowe do duchowego, bezcielesne do bezcielesnego. Jak pierwsze tak i drugie jest wolne od wszelkiego ciężaru i wymiaru. Każde jednak ma inną naturę. Nie byłaby bowiem dusza obrazem, gdyby była tym, czym jest Bóg (tłum. W. Kania, PSP 14, s. 38).

Z bezcielesnością duszy wiąże się jej nieśmiertelność i niezłożoność. Nie może ulegać rozkładowi, nie ma bowiem żadnych części, a także może cała nad sobą całą reflektować.

Problemem była jednak nie jedność duszy, ale jedność człowieka, jako złożonego z duszy i ciała. Stoicy uzasadniali ją cielesnością duszy uważając, że tylko natury podobne mogą się nawzajem przenikać. Przy założeniu bezcielesności duszy trzeba było jednak szukać innego uzasadnienia. Grzegorz odpowiedź znajduje w Opatrzności Bożej: Bóg sprawił, że obce sobie substancje mogą się połączyć.

Niematerialność duszy zakłada jej nie podleganie prawom przestrzeni. Nie można więc powiedzieć, że dusza mieszka w ciele, gdyż byłoby to absurdalnym stwierdzeniem wyższości ciała nad duchem; niecielesne zależałoby od cielesnego (*O stworzeniu człowieka* 177 B). Jest wręcz odwrotnie: dusza jest ważniejsza i większa niż ciało, zmysłowe zależy od duchowego. Dusza ożywia ciało i utrzymuje w takiej a nie innej formie, a nie jest

„zawarta" przez ciało w jego kształcie. Wiadomo o tym – zdaniem Grzegorza – na podstawie funkcji poznawczych człowieka.

Podobnie jak mistrz Platon, Grzegorz nie wie jak powstała dusza. Wierzy jednak Pismu, że Bóg wszystko stworzył, także więc i dusze muszą brać początek w akcie stwórczym. Odrzuca jednak równoczesne stworzenie wszystkich naraz, jak za Platonem przypuszczał Orygenes, gdyż nie godzi się na upadek dusz w ciała w konsekwencji jakiegoś grzechu (*Dialog*... s. 73). Z analiz ożywiającej funkcji duszy wynika mu także, iż nie może dusza być stworzona później niż ciało, gdyż pozostawałoby ono do tej pory martwe i jako takie nie mogłoby rosnąć. Musi więc dusza być stworzona równocześnie z ciałem. Według starożytnej fizjologii, nie znającej komórek jajowych, cały człowiek mieści się w nasieniu. Tak więc, „to co się oddziela od człowieka dla zasiania człowieka jest w jakiś sposób żywą istotą, ożywioną z ożywionego, przyjmującą pokarm z tego, co przyjmuje pokarm" (*Dialog*... s. 73). Ta mała istotka jest więc od początku duszą połączoną z ciałem. Dusza jest niezłożona, ciało jest złożone z elementów. W śmierci zatem tylko ciało może ulegać rozpadowi, dusza bowiem nie może się na nic podzielić. Celem stworzenia duszy razem z ciałem jest jej przebywanie razem z ciałem. Sama nie podlega prawom przestrzeni, nie stanowi więc dla niej różnicy, czy elementy jej ciała są blisko siebie, czy daleko. Jakkolwiek by nie było, może pozostawać z nimi połączona aż do zmartwychwstania.

Bycie obrazem Boga umożliwia człowiekowi intuicyjne poznanie Boga w sobie samym. Jest to coś więcej niż poznanie Jego mądrości na podstawie kontemplacji harmonii widocznej w dziele stworzenia. Chodzi bowiem o poznanie wyższego rzędu. Warunkiem jest jednak wyzbycie się jakiegokolwiek zła, które zaciemnia obraz Boży w człowieku, ciągła walka z grzechem. Kto oczyści się w ten sposób i uwolni od więzów zła, przygotuje się na otrzymanie łaski poznania, będącej zapowiedzią widzenia Boga w niebie:

→ Zmartwychwstanie [61]

> *Wielka Mowa Katechetyczna* 9: Ja zaś sądzę, że przedtem należy trochę oderwać myśl od grubej materialności cielesnej i rozważyć dobro samo w sobie i to, co nie jest dobre, mianowicie, po jakich cechach poznaje się jedno i drugie. Wszak nikt, jak sądzę, z ludzi rozumnych nie sprzeciwi się temu, że ze wszystkich rzeczy naturalnych jedna jest tylko brzydka, mianowicie uleganie nieprawości, a co jest poza nieprawością, jest obce wszelkiej brzydocie moralnej. To zaś, z czym nie łączy się nic przeciwnego dobru, to bezwzględnie mieści się w zakresie dobra. A prawdziwe piękno i dobro nie ma przymieszki przeciwnej (tłum. W. Kania).

Od tego oderwania się od zła rozpoczyna się prawdziwa mistyczna droga do Boga. W drugiej *Mowie o Modlitwie Pańskiej* mówi: „Odległości między Bóstwem a człowieczeństwem nie mierzy się przestrzenią (...) lecz gdy w myśli naszej cnota oddzieli się od występku, zależy to jedynie od wolnej woli człowieka, aby znaleźć się tam, dokąd go skłoni pragnienie" (ALP II, s. 313). Wtedy też śmierć nie będzie dla człowieka niczym tragicznym, lecz jedynie przejściem do pełni tego, czym już żyło się na ziemi. Nastąpi to jednak dopiero po powszechnym zmartwychwstaniu, nie bezpośrednio po śmierci. Wtedy dusza zrealizuje cel swego istnienia, kiedy na nowo ożywi swoje ciało, tym razem na życie wieczne. Nieśmiertelność duszy nie jest bowiem celem, ale jakby koniecznym warunkiem zmartwychwstania ciała.

Spróbujmy jeszcze zastanowić się, dlaczego między koncepcją Orygenesa a Grzegorza są tak wielkie różnice, mimo niezaprzeczalnej zależności obu od Platona. Wydaje się, że rzecz tkwi w idei obrazu Boga. Dla Orygenesa obrazem Boga jest tylko Syn Boży – Logos. *Logikoi* są stworzone nie jako obraz Boży, ale „według obrazu" – *kat` eikona*, jak zresztą dosłownie mówi Biblia grecka. Wszystko o nich orzeka się relatywnie, również nieśmiertelność czy bezcielesność. Według Grzegorza zaś to dusza jest obrazem Boga, jej cechy są więc odbiciem cech Bożych, jest bezcielesność jest podobna do bezcielesności Bożej. Jako bezcielesna nigdzie się nie przemieszcza, nie zajmuje żadnego miejsca, nie oziębia się też, ani nie może zagrzać, ale za to ożywia i formuje stworzone dla niej ciało.

III.5.4. Świat dla apostatów [52]

Orygenes pisze w *Zasadach* II, 9, 2, że wszystkie istoty zostały pociągnięte przez zaprzeczenie dobra. Gdzie indziej mówi jednak o duszy ludzkiej Chrystusa, jako o istocie rozumnej, która nigdy nie oddaliła się od Boga (*O zasadach* II, 6, 3). Również w tej samej książce (I, 7, 5) czytamy, że nie wszystkie stworzenia zasłużyły na taki los, to znaczy na „poddanie marności" stworzenia materialnego; są też takie, które – według Rz 8, 20n – nie z własnej chęci są poddane, ale z woli Tego, który je poddał. Byłyby to gwiazdy, słońce, a może i inne jakieś moce.

Przede wszystkim pamiętać trzeba, że Orygenes stawia hipotezy, czasem różne na ten sam temat. Nie wydaje się jednak, by istniała tu jakaś sprzeczność. Wszystkie byty bowiem miały te same dary Boże, takie same też mogły mieć pokusy do oddalenia się od dobra. Logikoi, które zostały następnie

posłane by być gwiazdami, a przede wszystkim ta istota, która stała się duszą Chrystusa, też zapewne doświadczały pociągu do zła. Jak każde doświadczenie, powodowało to pewne zmiany w jej substancjalnym ciele, ale mogła nigdy nie ulec pokusie i tak zasłużyła na to, by być posłaną przez Boga. Inne istoty doznały zmian tak daleko idących, że w substancjalnym czystym świecie przestały być u siebie. Wierzący w nieskończoną dobroć Stwórcy Orygenes przypuszcza, że Bóg zaakceptował zmiany, a wręcz jakby dostosował się do nich i biorąc je pod uwagę, stworzył świat taki, a nie inny:

> *O zasadach* II, 9, 3: Nazywamy światem wszystko to, co jest ponad niebiosami, w niebiosach, na ziemi, w tak zwanym hadesie i w jakimkolwiek innym miejscu, a również mieszkańców tych miejsc: wszystko to nazywamy światem (tłum. S. Kalinkowski).

Między mieszkańcami tych miejsc panuje wielka różnorodność. Aniołowie, ciała niebieskie, ludzie i demony, mieszkańcy hadesu, różnią się między sobą. Bóg dalej kocha wszystkie swe stworzenia i pragnie ich powrotu – to dla nich stworzył ten świat. Dzięki Ojcu, Synowi i Duchowi otrzymują możność kontemplacji Boga. Gdy to już osiągną, nie bez wysiłku, gdyż ciągle są zagrożone pokusami, powinny się starać, by nigdy nie odczuć przesytu (satietas, gr. koros) kontemplacji, gdyż spowodować to może znowu oddalenie się od doskonałości. Ciągle jednak pozostaje im możliwość nawrócenia; jeśli nie w tym świecie, to w przyszłym, czy w jeszcze przyszłym, gdyż Bóg jest nieskończony w obdarowywaniu (por. *O zasadach* III, 5, 3).

Można by zaryzykować przypuszczenie, że zdaniem Orygenesa istnieje analogia pomiędzy pierwotnym stworzeniem istot rozumnych według obrazu i podobieństwa Boga, a stworzeniem świata materialnego na obraz ciał istot upadłych. W odniesieniu do ludzi znaczyłoby to, że ciała mamy takie, jakie sobie wypracowaliśmy, a świat wokół nas jest taki, by do tych ciał pasował, na nasz obraz. Jeśli więc nam się nie podoba, sami sobie jesteśmy winni...

Oddalające się od dobra istoty rozumne właśnie takiego świata potrzebowały:

> JKom XIX, 20, 132: Świat widzialny, stawszy się materialny, ze względu na tych, którzy potrzebują życia materialnego, posiada różne miejsca, które w porównaniu z tym, co jest niematerialne, niewidzialne i bezcielesne, są wszystkie „z niskości" (J 8, 23), nie tyle pod względem miejsca, ile raczej w relacji do tego, co niewidzialne (tłum. S. Kalinkowski).

Z pierwszego zdania zdaje się już wynikać, że „świat widzialny" odróżnia się logicznie od istot rozumnych, jest miejscem ich przebywania. Staw-

szy się materialny, posiada miejsca materialne. Byty rozumne przed upadkiem nie tyle tworzyły świat, ile żyły w świecie, którego forma była proporcjonalna do kondycji tych istot. Świat ten był widzialny, gdyż i te istoty były widzialne. Orygenes pisze bowiem gdzie indziej, że tylko Trójca Święta jest absolutnie bezcielesna (PA I, 6, 4; II, 2, 2). Istoty rozumne co prawda zostały przede wszystkim stworzone jako takie, czyli jako logikoi, ale są stworzeniami i z natury rzeczy nie mogą być bezcielesne jak Trójca. Dlatego też czytamy:

> *O zasadach* II, 2, 2: Substancja materialna tylko teoretycznie i myślnie może być od nich oddzielona i wyglądać na stworzoną wcześniej lub później. Nie mogą one bowiem istnieć, ani nigdy nie mogły, bez materii: wydaje się bowiem, że tylko Trójcy przypada życie bezcielesne (por. IV, 4, 6; WjHom 6, 5) (tłum. S. Kalinkowski).

Cytowane zdanie należy zapewne rozumieć w kluczu antygnostyckim: po pierwsze poza Trójcą nie ma żadnego innego Demiurga, po drugie stworzenia są istotowo różne od Boga w Trójcy, nie można więc mówić o emanacji Bożej substancji rozciągającej się na suponowany przez gnostyków świat duchowych Eonów, które byłyby współistotne Bogu. Bez względu jednak na antygnostycki kontekst widzimy, że w założeniu Orygenesa istoty rozumne stworzone „na początku" miały ciała i z założenia były zmienne i widzialne. Zaznaczyć jednak trzeba, że założenie to jest czysto hipotetyczne, gdyż – pisze Orygenes – „jak to jest w rzeczywistości, wie tylko Bóg i ten, kto dzięki pośrednictwu Chrystusa i Ducha Świętego jest Jego przyjacielem" (*O zasadach* I, 6, 4).

W myśl tej hipotezy istoty rozumne miały zatem ciała od początku – „cały wszechświat widzialny został stworzony w określonym czasie..." (*O zasadach* III, 5, 1). Tylko myślnie można rozróżnić dwa opisy stworzenia, z Rdz 1, 26 i Rdz 2, 7, czyli stworzenie „na obraz i podobieństwo" oraz „ulepienie z prochu ziemi". Oba mówią bowiem o tym samym stworzeniu w dwóch jego aspektach, odpowiadają na dwa podstawowe pytania dotyczące istoty rozumnej: „kim jest?" i „jak jest?" Zmiana w sposobie bycia jest ukazana w Piśmie w Rdz 3, 21, gdzie Adam i Ewa otrzymują „odzienie ze skóry": jest ono skutkiem grzechu i – konsekwentnie – wyjścia z raju. Nie jest to jednak kara za grzech ani zmiana substancjalna; to samo ciało przyjmuje nową jakość.

Ciało to zawsze było materialne. By to lepiej zrozumieć, trzeba odwołać się do definicji materii, jaką Orygenes daje.

O zasadach II, 1, 4: Za materię uważamy to, co jest istotą ciał, to dzięki czemu ciała istnieją wraz z jakościami. Istnieją cztery jakości: ciepło, zimno, sucho, mokro (w IV, 4, 7 dodaje twardość i miękkość). Te cztery jakości, złączone z materią, która sama przez się ich nie posiada, kształtują różne gatunki ciał. Z drugiej strony... materia nie może istnieć bez jakości. Taka jest ta materia i tyle jej jest, by wystarczyło na wszystkie ciała świata, jakie Bóg chciał, by zaistniały i we wszystkim jest do dyspozycji Stwórcy, w jakiejkolwiek formie i gatunku chciałby tworzyć. Przyjmuje też wszelkie jakości, jakimi chciałby ją obdarzyć (tłum. S. KALINKOWSKI).

Bóg stworzył wszystko „według liczby i miary" (*O zasadach* IV, 4, 8), tyle, ile trzeba było, by istoty rozumne mogły dalej żyć i miały gdzie żyć. Cztery podstawowe jakości, lub też sześć, decydują o formie ciała. Ze zdania „miłość wielu ostygnie" (Mt 24, 12) wyprowadza alegorycznie możliwość upadku istot rozumnych na skutek ostygnięcia w miłości. Zgodnie z tradycją rozumie słowo *psyche* jako pochodzące od *psychos*, czyli zimny. Odchodząc od ognia Bożej miłości, byty racjonalne ostygły i stały się ciężkie. I taka jest forma ich ciał na ziemi. Orygenes przypuszcza, że osiągnąwszy zbawienie, istota rozumna jakby ogrzeje się na nowo i przestanie być duszą. Wróci do swej poprzedniej kondycji. Substancja materialna przyjmuje bowiem wszelkie właściwości i może służyć bytom doskonalszym, aniołom i świętym po zmartwychwstaniu.

III.5.5. Złe duchy [53]

Wszystko to, co powyżej, łączy się z hipotezami Orygenesa o demonach. W *O zasadach* I, 5, 4 Orygenes przytacza proroctwa Ez 26. 28 o księciu Tyru, w następnym paragrafie – proroctwo przeciwko królowi Babilonii nazwanemu Luceferem (Iz 14, 12nn). Jest to dla niego oczywisty przykład, że „moce przeciwne i złe nie zostały stworzone takimi z natury, ale upadły z lepszego stanu i popadły w gorszy; również dobre moce nie są z natury takie, by nie mogły popaść w zło, jeśli by tak chciały i zaniechały dbałości o zachowanie stanu doskonałości". Orygenes pisał *Zasady* w tym samym czasie, w którym zaczynał dyktować *Komentarz do Ewangelii św. Jana*. Również w pierwszej jego księdze znajdujemy tę samą ideę, szerzej rozwiniętą:

JKom I, 17, 95-98: *Arche* znaczy również „początek" (*genesis*) (cytat z Hi 40, 19: „To jest początek stworzenia materialnego" – powiedziane o hipopotamie, a raczej o „bestii" w ogóle) (...)

(96) (...) wiele istot znalazło się w ciałach, pierwszym zaś był ten, który nazywany jest smokiem, a gdzie indziej „wielką bestią morską" (Hi 3, 8 Lewiatan), którą Bóg uniżył.

(97) (...) zasłużył sobie smok, by odpaść od czystego życia i zostać jako pierwszy związany w materii i ciele...

(98) Oczywiście jest możliwe, że smok nie jest początkiem stworzenia materialnego w sensie ogólnym, ale raczej jest początkiem wielu bytów, które są w ciałach, uczynieni pośmiewiskiem dla aniołów, podczas gdy być może inne istoty są w ciałach na inny sposób. Również dusza słońca jest w ciele, jak i całe stworzenie, o którym Apostoł mówi: „Całe stworzenie krzyczy w bólach rodzenia" (Rz 8, 22) (tłum. S. Kalinkowski).

Smok jest więc początkiem materialnego stworzenia. Jeśli nie w ogóle, to przynajmniej początkiem stworzenia tych, którzy na skutek grzechu zmienili jakości swego ciała w sposób najbardziej zdecydowany. Nawet to, że wąż i smok są zwierzętami zimnymi – jak uważano – wskazuje na to, że oznaczają demona, najbardziej upadłego, w najniższe rejony ziemi (JrHom 5, 17). Grzech demona był też początkiem wszystkich innych grzechów:

EzHom 9, 2: Który z grzechów jest największy? Zapewne ten, przez który upadł diabeł. Co to za grzech, w który popadła taka wspaniałość, że Apostoł powiedział: „upadła w potępienie diabelskie" (1 Tm 3, 6)? (...) Pycha jest największym z wszystkich grzechów i głównym grzechem samego diabła (tłum. S. Kalinkowski).

Z powodu tak ciężkiego grzechu diabeł opuścił niebo. Sam odpadł, nikt go nie skazywał, ani nie wyganiał. Orygenes w ciągłej polemice z gnostykami stara się wykazać dobroć całego stworzenia, także materii i wszystkich jej jakości. Nie są one karą za grzech, ale skutkiem grzechu. Materialne miejsca upadku zaś są darem Bożym dla tych, którzy tego potrzebują (por. JKom XIX, 20, 132).

Widzieliśmy już, że ulepienie z prochu ziemi znaczyło w pewnym kontekście stworzenie substancjalne bytów rozumnych. W innym kontekście jednak, dla egzegety poszukującego ciągle nowych znaczeń, określa ono kondycję po grzechu: kto spełnia pragnienia diabła staje się na jego obraz, czyli *choikos* – „ziemski":

JKom XX, 22, 182: On bowiem jest „Pierwszym Ziemskim", ponieważ jako pierwszy odpadł z wyższego stanu i zapragnął życia innego niż to wyższe, zasługując sobie na to, by być początkiem nie stworzenia (*ktisma*),

nie dzieł (*poiema*), ale tego co zostało stworzone z prochu ziemi (*plasma*) przez Pana, stawszy się pośmiewiskiem dla aniołów Pana (Hi 40, 14). Nasza zaś natura przede wszystkim polega na podobieństwie do Stwórcy; w tym zaś, co jest skutkiem winy, polega na ciele ulepionym z prochu ziemi (tłum. S. Kalinkowski).

Wydaje się, że Orygenesowi nie chodzi tylko o naturę ludzką, ale o rozumną w ogólności. Ulepienie z ziemi jest bowiem w tym kontekście cechą charakterystyczną wszystkich istot rozumnych po grzechu, bez względu na to, czy mieszczą się w przedziale stanów anielskich, gwiezdnych, ludzkich czy demonicznych.

Chociaż Orygenes nie wątpi, przy całej hipotetyczności swych rozważań, że „stworzenie świata polega na upadku", oddalenie się od dobra istot rozumnych nie zmienia Bożych planów. Bóg opłakuje Nabuchodonozora, Faraona, Lucyfera, księcia Tyru (EzHom 13, 2). Bóg wręcz dostosowuje się do kondycji upadku. Szatan, pierwszy z upadłych, był też równocześnie pierwszym dodatkowo obdarowanym. Dla niego, przed wszystkimi innymi, stworzył Bóg nowe miejsce w materialnym świecie, gdyż takiego potrzebował.

Bibliografia

H. Pietras, *Szatan jako początek świata materialnego w koncepcji Orygenesa*, w: *Demonologia patrystyczna*, ŹMT 16, WAM 2000.

H. Pietras, *Aniołowie w teologii Ireneusza z Lyonu na tle tradycji judeochrześcijańskiej*, Terminus 2 (2000) z. 1-2, 51-71; *Księga o Aniołach*, Wydawnictwo WAM Kraków 2002, 131-150.

III.5.6. Traducjonizm czy kreacjonizm? [54]

Intuicje Ireneusza, Orygenesa czy Grzegorza z Nyssy, choć wywarły wielki wpływ na rozwój teologii późniejszej, nie były jedynymi w starożytności. Dla dopełnienia obrazu chrześcijańskiej antropologii zobaczmy jeszcze krótko paru innych autorów.

Dusza cielesna i dziedziczna

Tertulian (220)

Autorem, który najwyraźniej opowiadał się za tak zwanym traducjonizmem, czyli za pochodzeniem duszy

ludzkiej z duszy ojca, był Tertulian. Mimo odżegnywania się od filozofii, jego poglądy były w znacznej mierze zależne od stoickiej szkoły filozoficznej, według której wszelka substancja jest cielesna. Nie oznaczało to, że wszystko miałoby być sprowadzalne na przykład do kamienia, ale w taki właśnie sposób podkreślano realność istnienia czegoś. W przeciwieństwie do rozróżnienia na ducha i materię, jak to robili platonicy, stoicy rozróżniali ciało i *phantasmata*, czyli coś realnego i urojonego. Ich pojęcie ciała obejmowało zatem cały zakres znaczeniowy ducha i materii z innych filozofii. Konsekwentnie więc także dusza ludzka dla Tertuliana jest cielesna. Tak ją definiuje:

> *O duszy* 22: (...) Definiujemy duszę jako zrodzoną z tchnienia Bożego, nieśmiertelną, cielesną, obdarzoną formą, substancję prostą, inteligentną samą przez się, zdolną do zachowywania się na różne sposoby, obdarzoną wolną wolą, podległą zmianom przypadłościowym, zmienną w zależności od kultury, racjonalną, panującą, zdolną do przewidywania i pochodzącą od innej i takiej samej duszy.

Pochodzi ona przez dziedziczenie z duszy ojca, podobnie jak i ciało, i w ten sposób każda przejmuje aż od pra-ojca Adama swoje cechy. Jako że ta pierwsza była tchnieniem Bożym, każda dusza jest z natury zwrócona na Boga, jakby pamięta Boga i jest otwarta na Jego objawienie. Gdzie indziej powie wręcz, że dusza jest z natury chrześcijańska i stąd może Boga poznać (por. *Apologetyk* 17). To, że taka cielesna dusza może współistnieć z materialnym ciałem i przenikać je, było stoickim aksjomatem.

Traducjonizm długo zachowywał swą atrakcyjność – brał go także pod uwagę Augustyn – gdyż bardzo przydawał się do wyjaśnienia dziedziczności grzechu Adama, a także do wytłumaczenia bezgrzeszności Chrystusa: skoro nie miał On ludzkiego Ojca, nie miał po kim odziedziczyć duszy, musiał więc Bóg stworzyć Mu ją oddzielnym aktem stworzenia, jak kiedyś Adamowi. Była więc niczym nie skażona, a paralelizm Adam/Chrystus stawał się jeszcze wyraźniejszy. W czasie kontrowersji pelagiańskiej, zwolennicy Pelagiusza zarzucali traducjonizm tym, którzy za Augustynem mówili o przekazywaniu grzechu Adama. Z końcem V wieku pogląd ten został wyparty przez kreacjonizm.

Bibliografia

A. Filipowicz, *Poglądy Tertuliana na temat początków życia ludzkiego i aborcji*, VoxP 25 (2005) z. 48, 41-54.

III.6. Pierwszy i drugi grzech

Biblia jednoznacznie daje do zrozumienia, że wszelkie zło wzięło się od pierwszego grzechu Adama i Ewy, popełnionego za pokuszeniem węża. Dla chrześcijan normatywne stało się wyjaśnienie Pawła Apostoła, który rozbudował paralelizm Adam/Chrystus i ukazał dzieło zbawienia w opozycji do grzechu Adama. Pierwszy Kościół na różne sposoby starał się rzecz zrozumieć i przekazać. Na grzech Adama nakładał się jednak również tajemniczy grzech aniołów, tu i ówdzie wspominany w Biblii, lecz nigdzie nie opisany. To ten właśnie miałby być pierwszym grzechem, wyjaśnieniem istnienia węża w raju, uprzednim względem grzechu Adama. Zobaczmy główne linie rozwoju chrześcijańskich koncepcji na ten temat, z próbami ustalenia jakichś zależności między pierwszym grzechem a drugim.

III.6.1. Grzech kosmiczny (gnostycy) [55]

Gnostyckie pojęcie pierwszego grzechu łączy się z pojęciem zła w ogóle. To zaś wynika w ich wykładni z fundamentalnego dualizmu teologicznego i kosmologicznego.

→ Walentyn [16]

Najważniejszym założeniem jest tutaj rozróżnienie pomiędzy Bogiem Dobrym (Ojcem Jezusa Chrystusa), a Bogiem Stwórcą, Demiurgiem lub Naczelnym Archontem. Zaraz za tym idzie założenie o trojakiej naturze ludzkiej: są ludzie duchowi, psychiczni i materialni. Potrójnie został też stworzony Adam. Jako psychiczny – przez Naczelnego Archonta, jako materialny – przez niższych archontów, sługi poprzedniego, jako duchowy – przez Ducha Bożego. Raj i drzewo poznania są też dziełem Archonta. Nieposłuszeństwo przykazaniu jest więc raczej zasługą, a nie grzechem (por. Hipostaza Archontów 88nn w ŹMT 12, s. 11). Gnostycy zakładali, że sprzeciw woli Demiurga jest zbawczy i służy poznaniu prawdy (gnozie).

W innych interpretacjach gnostyckich raj jest raczej pozytywny, ale rządzi w nim Archont (to znaczy Bóg Starego Testamentu), który z zazdrości zakazuje jeść z drzewa poznania. Niektórzy mówili też, że grzech polega na samym „rozdzieleniu" na mężczyznę i kobietę, na samej możliwości wyboru, którą człowiek odkrył, lub na złym jej wykorzystaniu. Bez względu jednak na szczegóły różniące poszczególne szkoły gnostyckie, wszyscy zgadzali się, że grzech dotknął Adama w jego naturze psychicznej. Ani duchowa, ani materialna nie ma bowiem wyboru. Walentynianin Teodot napisał precyzyjnie:

Teodot (II w.)

Excerpta ex Teodoto 56, 3: Duchowy jest zbawiony z natury, psychiczny według tego, iż ma wolną wolę, ma i skłonność do wiary i niezniszczalności, ale również skłonność do niewiary i do zniszczenia, według swego wyboru, zaś materialny idzie z natury na zatratę (tłum. W. Myszor).

Grzech Adama był więc raczej konieczny, jest częścią stworzenia. Ma swoje skutki, ale nie tyle należy do sfery etycznej, ile ontologicznej. Interpretacje grzechu Adama są dla gnostyków wtórne i mniej ważne niż kosmiczny mit, jak widzieliśmy przy okazji omawiania szkoły Walentyna. Początek zła to nie Adam i Ewa w raju ziemskim, ale Sophia zbuntowana w świecie Eonów. Z jej buntu powstała substancja materii i stąd całe zło.

Bibliografia

Grzech pierworodny. Augustyn, *Dzieje procesu Pelagiusza*, ŹMT 12 (1999); w książce artykuły na temat pierwszego grzechu u gnostyków (W. Myszor), Ireneusza (H. Pietras), Orygenesa (M. Szram), Ewagriusza z Pontu (L. Nieściór), Ambrożego (J. Pałucki), Augustyna (A. Eckmann, A. Żurek), Pelagiusza (K. Obrycki), Fulgentiusa z Ruspe (J. Wojtczak), Cezarego z Arles (P. Wygralak), i o ikonografii z nim związanej (Bożena Wronikowska, Ryszarda Bulas).

Warte polecenia są liczne artykuły, przede wszystkim w Śląskich Studiach Historyczno-Teologicznych) ks. Wincentego Myszora.

III.6.2. Nieposłuszeństwo dziecka (Ireneusz) [56]

Ireneusz z Lyonu († ok. 200)

Największym z pierwszych oponentów względem myślenia gnostyckiego był Ireneusz z Lyonu. Zobaczmy na początek jego prosty, acz sugestywny zapis w *Wykładzie nauki apostolskiej*:

16: Człowiek nie zachował przykazania, zwiedziony przez anioła, który z powodu wielu darów bożych, danych człowiekowi, zazdrościł mu i okazawszy się w ten sposób złym także człowieka uczynił grzesznikiem namawiając go do nieposłuszeństwa przykazaniu bożemu. Tak więc, gdy ów przywódca i przewodnik grzechu z anioła stał się takim przez kłamstwo i sam został odrzucony, gdy przeciwstawił się Bogu, spowodował, że i człowiek został wyrzucony z raju. Na podstawie wolnego wyboru odstąpił od Boga, dlatego nazwany został szatanem, co według hebrajskiego języka znaczy „odstępca", ale także jest nazywany diabłem. Przekleństwo to do-

tknęło zarówno zwierzę jak i ukrywającego się w nim anioła-szatana. Człowieka zaś oddalił (Bóg) od swego oblicza, osiedlając go naprzeciw raju (na drodze), raj bowiem nie przyjmuje grzesznika (tłum. W. Myszor).

Mamy tutaj szatana i nawiązanie do jego grzechu, które spowodowało odrzucenie oraz wskazanie, że to właśnie szatan spowodował grzech człowieka.

Naszą analizę przeprowadźmy przez następujące tematy: czego dotyczył nakaz Boży, na czym polegało kłamstwo szatana oraz jakie skutki miało nieposłuszeństwo Ewy i Adama.

Boży nakaz

Wykład nauki apostolskiej 15: W obawie, aby człowiek nie myślał wyniośle i nie wynosił się jakby nie miał pana (nad sobą), a z powodu danej mu mocy i bezpośredniego kontaktu ze swoim stwórcą, Bogiem, aby nie zgrzeszył przekraczając swoją miarę i mając w sobie upodobanie nie powziął zamiaru wywyższenia się przeciw Bogu, Bóg nadał mu prawo, aby uznał, że jako pana (swego) ma Pana wszystkich rzeczy. Nałożył mu pewne granice, aby jeśli zachowa przykazanie Boże, pozostał zawsze takim, jakim jest, to znaczy nieśmiertelnym, a gdyby zgrzeszył, żeby stał się śmiertelnym i wrócił do ziemi, skąd wzięte jest jego ukształtowanie. A przykazanie to było następujące: „Ze wszelkiego drzewa w raju weźmiesz sobie pożywienie, lecz z drzewa, z którego można poznać dobro i zło, nie będziecie jedli; w dniu, w którym zjecie, śmiercią pomrzecie" (Rdz 2, 16-17) (tłum. W. Myszor).

→ Stworzenie aniołów [49]

Ireneusz wierzy w grzech aniołów, uprzedni względem upadku ludzi. Aniołowie nie mieli żadnego pozytywnego nakazu czy zakazu do zachowywania i być może dlatego właśnie odwrócili się od Boga – wydawało im się, że są autonomiczni. Aby ludziom nie przydarzyło się to samo, by uchronić ich od podobnej pychy, dał im konkretne przykazanie, by o Nim pamiętali. Przykazanie to nie było jednak tylko zakazem. Jego pierwsza część jest jakby nadaniem praw do całego stworzonego świata, do owoców wszystkich drzew raju. Druga część dopiero wyklucza z tego nadania drzewo poznania dobra i zła. Zakaz dotyczy zatem bardzo małego wycinka całego stworzenia, jest nieproporcjonalny do wielkości daru. Człowiek otrzymał obfite pożywienie, zakaz dotyczył zaś tylko jednego drzewa. Ireneusz nie zastanawia się, co znaczy „drzewo", co jego „owoc". Chodzi jedynie o pozytywną normę, którą

Bóg dał i którą trzeba było zachować, gdyż od tego Bóg uzależnił dar nieśmiertelności. Był to zabieg pedagogiczny ze strony Boga.

Podejście pedagogiczne było ze wszech miar na miejscu, gdyż Adam i Ewa byli co dopiero stworzeni. Choć byli nadzy, nie wstydzili się, podobnie jak dzieci, które nie wiedzą jeszcze nic o rodzeniu. Musieli dopiero urosnąć, by móc się rozmnażać. Nawet jeśli byli jak dzieci, nie byli jednak jak małe dzieci, to znaczy pozbawieni zdolności odpowiedzialnego ustosunkowania się do Bożego nakazu. Bóg stworzył ich jako racjonalnych i zdolnych do wydawania sądów oraz do podejmowania decyzji. Boski Logos towarzyszył im w raju i uczył ich, gdyż byli już zdolni do nauki; dziecko miało dopiero dojść do doskonałości. Ireneusz pisze:

> *Wykład nauki apostolskiej* 12: Słowo Boże przechadzało się stale i rozmawiało z człowiekiem zapowiadając rzeczy przyszłe, które mają nastąpić, ponieważ będzie zamieszkiwało i rozmawiało z nim i będzie z ludźmi ucząc ich sprawiedliwości. Człowiek był jeszcze dzieckiem i mając niedojrzałą wolę łatwo dlatego został zwiedziony przez uwodziciela (tłum. W. Myszor).

Ta nauka Logosu była zapowiedzią Jego przyjścia i późniejszego nauczania. Tego wszystkiego, co miał On człowiekowi do objawienia na razie nie był on w stanie przyjąć. Był jednak na tyle rozgarnięty, by nadawać imiona (czy nazwy) zwierzętom, znaczy był dostatecznie rozwinięty, by żyć w stworzonym świecie i panować nad nim. Jego kondycja dziecka dotyczyła zatem nie stworzonego świata i praw nim rządzących, ale rzeczywistości Bożej, Bożego prawa pozytywnego. O tych sprawach Logos dopiero zaczynał go uczyć.

Tak pedagogicznie pojęty Boży zakaz mógł – teoretycznie – mieć jakikolwiek przedmiot. Nie chodziło bowiem o jakieś drzewo i jego owoce, ale o fakt zawierzenia Bogu i o posłuszeństwo. Nakaz był dla człowieka okazją do opowiedzenia się za Bogiem, do uwierzenia Mu i do wzrostu w wierze, ku pełni doskonałości. Wzrost ten miał przebiegać etapami:

> AdvHaer IV, 38, 3: Trzeba było, by człowiek najpierw został stworzony, by stworzony rósł, by urósłszy stał się dorosły, by stawszy się dorosłym rozmnożył się, by rozmnożywszy się stał się mocny, by stawszy się mocny został uwielbiony i by uwielbiony widział swego Pana. Bowiem to właśnie Boga ma widzieć, gdyż oglądanie Boga powoduje niezniszczalność, a niezniszczalność sprawia, że jest się blisko Boga.

Widzieliśmy wyżej, że nakaz posłuszeństwa został dany Adamowi przez Boga w dniu stworzenia, czyli gdy ledwie zaczął on rosnąć. Wtedy miał

możność widzenia Logosu – nie Boga Ojca, którego zobaczy dopiero na końcu drogi swego rozwoju. To pierwsze widzenie nie dawało jeszcze niezniszczalności, tylko ją zapowiadało.

Boże przykazanie w swej podwójnej formie, to znaczy nadające prawa do wszystkich owoców i zakazujące owoców jednego drzewa można by zatem zrozumieć następująco: Jesteś panem całego stworzenia, rzekł Bóg do człowieka, ale przez to nie przestałeś sam być stworzeniem. Jeśli chciałbyś zająć miejsce Stwórcy, umrzesz. Dlatego pisze Ireneusz, że są irrationabiles ci, którzy nim jeszcze stali się w pełni ludźmi, już chcą być podobni do Boga i chcą, by nie było żadnej różnicy między niestworzonym Bogiem, a stworzonym człowiekiem.

Kłamstwo szatana

Widzieliśmy, że powodem działania szatana była zazdrość względem darów, jakimi Bóg obdarzył człowieka. Dary te, to po prostu ludzkie życie wiodące do zbawienia, czyli do czegoś innego, niż było jego udziałem: człowiek nie miał w wyniku rozwoju stać się aniołem, ale obrazem i podobieństwem samego Boga. Na to pyszny i zazdrosny anioł nie chciał pozwolić, sam więc zbuntował się przeciw Bogu i do tego samego zaczął kusić ludzi. Grzech aniołów jest ściśle związany ze stworzeniem człowieka. Ma swoje miejsce w historii, nie ma zatem powodu, by odnosić go do preegzystencji, do jakiegoś duchowego świata uprzedniego względem materialnego, jak to ujmowali chrześcijanie platonizujący.

Adam rozmawiał „często" w raju z Bogiem, a raczej z Boskim Logosem. O Ewie tego nie powiedziano. To właśnie dlatego mogła ona być bardziej podatna na głos szatana. Adam zresztą zaraz do niej dołączył, znak, że nie był w kontakcie z Logosem „zawsze", ale jedynie „często".

Kłamstwu szatana poświęca Ireneusz cały passus piątej księgi *Adversus Haereses* (V, 23, 1). Według zachowanej wersji łacińskiej tekstu, Ireneusz cytuje pierwsze zdanie szatana w następujący sposób: *Quid utique dixit Deus: Ne manducaveristis ad omni ligno paradisi?* (Cóż więc powiedział Bóg: Nie będziecie jedli z żadnego drzewa raju?). W takim brzmieniu chodziłoby o zwrócenie uwagi na Boży zakaz z pominięciem ogromu Jego darów. Kłamstwo polegałoby na manipulacji Bożym Słowem, na ukazaniu go w niekorzystnym świetle, na odwróceniu uwagi Ewy od Bożego daru.

Ewa nie zdziwiła się bynajmniej faktem, że wąż przemówił i podejmuje z nim dialog. Po prostu zrelacjonowała Boże przykazanie tak, jak ono brzmiało w rzeczywistości. Prostota Ewy ma się tak do wykładni węża, jak

postawa prostych wierzących, pogardzanych przez gnostyków, miała się do ich wywodów, fałszywych wyjaśnień tego, co zostało powiedziane dobrze, prowadzących do bluźnierstwa względem Stwórcy. Proste przytoczenie przykazania Bożego przez Ewę sprawiło, że szatan wreszcie się o nim dowiedział. Wydaje się, że zdaniem Ireneusza szatan nie zna Bożych praw, że posiada raczej wiedzą ograniczoną na skutek swojej apostazji. Nie zna prawdy, którą by celowo przekręcał, ale jest w błędzie. Dopiero od Ewy dowiedział się, jak w rzeczywistości brzmi Boże przykazanie. Wcześniej był w błędzie, ale swój błąd przedstawiał jako prawdę. Jednym ze skutków jego apostazji byłaby zatem ignorancja przemieszana z pychą, która odgrodziła go od Boga i Bożego Słowa. Ewa zdawała sobie sprawę, że wąż jest w błędzie i po prostu chciała go z niego wyprowadzić, powtarzając Boże przykazanie. Nie wzięła jednak pod uwagę ukrytej za błędem pychy powodującej jego nieuleczalne przywiązanie do własnego błędnego zdania.

Szatan znowu fałszywie przemówił: nie umrzecie. Być może w trosce o jasność wywodu Ireneusz podsumowuje przewrotność szatana:

> AdvHaer V, 23: Najpierw w raju Bożym rozprawiał o Bogu, jakby Go tam nie było, bowiem nie zdawał sobie sprawy z Bożej wielkości; następnie pouczony przez nią (= Ewę), że Bóg powiedział, iż ci, którzy by jedli ze wspomnianego drzewa umrą, po trzecie rzekł kłamiąc: Nie umrzecie.

Na język potoczny można by przełożyć to zdanie tak: Nie dość, że się szarogęsił w raju, lekceważąc obecność Boga, to jeszcze trwał w swoich przewrotnych interpretacjach, przeinaczając znaczenie Bożych słów. Szatan nie wie, że Bóg jest w raju i w ogóle wszędzie, ani nie zdaje sobie sprawy z Jego wielkości. Zdaniem Ireneusza, jak widzieliśmy, po raju „przechadzał się" Boski Logos, konwersując z Adamem. Nie znaczy to jednak, by był tam obecny tylko Logos. Przez Niego był tam bowiem również Ojciec w swojej wszechobecności. Tego jednak szatan nie wiedział i widząc, że akurat Logos nie „spaceruje" z Adamem, myślał, że Bóg jest nieobecny. Ireneusz podkreśla, że uczenie szatana praw Bożych jest daremne. I tak będzie trwał w kłamstwie.

Na co jednak Ireneusz pragnie zwrócić uwagę mówiąc, że szatan skłamał trzeci raz?

Można by się dopatrzyć trzech kłamstw węża, czytając tekst w następujący sposób: pierwsze kłamstwo – czy błąd – to sam fakt negowania obecności Bożej, drugie kłamstwo to pierwsze zdanie szatana do Ewy, trzecie kłamstwo to „Nie umrzecie...".

Skutki nieposłuszeństwa

Wśród skutków nieposłuszeństwa Adama Ireneusz wyróżnia niektóre. Najważniejsze jest to, że rację miał Bóg, a nie szatan.

Natychmiastowa śmierć

„Nieposłuszeństwo Bogu sprowadziło śmierć". Pierwsi ludzie stali się więc „dłużnikami śmierci". Ireneuszowi bardzo zależy na wykazaniu, że Boże słowa przestrzegające ludzi przed zjedzeniem owoców drzewa pod sankcją natychmiastowej śmierci, w tym samym dniu, spełniły się dokładnie.

Śmierć dotknęła ich w tym samym dniu, w którym zjedli, ponieważ *conditionis dies unus*. Ireneusz zdaje się nawiązywać do pierwszego zapisu o stworzeniu w Rdz 1, 1-5 według *Septuaginty*. Początek stworzenia jest tam określony liczebnikiem głównym, a nie porządkowym, czyli „dzień jeden", a nie „pierwszy". Od Filona Aleksandryjskiego przejęli Ojcowie Kościoła przekonanie, że forma ta wskazuje na całość stworzenia w jego wymiarze duchowym i na Boski Logos jako początek stworzenia. Ireneusz jednak nie jest platonikiem i nie wierzy w jakiekolwiek stworzenie duchowe, uprzednie względem materialnego, jak na przykład Orygenes. Wszystko, co wydarzyło się w dniach od drugiego do piątego, jest jakby rozpisaniem jednorazowego stworzenia na czas i materię, a nie ciągiem dalszym. „Dzień" jest zatem pierwszym określeniem całego stworzenia, do którego od nie- posłuszeństwa pierwszych ludzi śmierć przynależy. Można by chyba wysunąć na tej podstawie jeszcze jeden optymistyczny wniosek: choć śmierć weszła w stworzenie za poduszczeniem szatańskim, należy ona do stworzonego przez Boga świata. Jest co prawda skutkiem grzechu, ale nie oddala od Bożego porządku, nie wymyka się Bogu, podobnie jak nic co należy do kondycji człowieka ulepionego przez Boga. Ireneusz przytacza z Rdz 1, 5 słowa: „nastał wieczór i nastał poranek, dzień jeden". Zdaje się przez to podkreślać, że ten jeden dzień stworzenia jest ograniczony czasowo czyli nie jest wiecznością. Tak więc i śmierć nie jest wieczna.

Przekleństwo ziemi

Według Rdz 3, 17-19 po grzechu Bóg przeklął węża, jako głównego odpowiedzialnego. Nie przeklął jednak Adama, ale – pisze Ireneusz – ziemię z jego powodu: „Bóg przeniósł przekleństwo na ziemię, aby nie trwało w człowieku" (AdvHaer III, 23, 3). Dla mężczyzny oznaczało to w praktyce trud uzyskiwania płodów ziemi. Dla kobiety – trud i ból rodzenia oraz

poddanie mężowi. Dla obojga – konieczność powrotu do ziemi, z której człowiek został ulepiony. Adam stracił przez grzech panowanie nad wszelkim stworzeniem, stało się mu nieprzyjazne. Bóg nie chciał, by człowiek zupełnie przepadł i oddalił się od Niego. Człowiek zatem nie został przeklęty, ale może zostać, jeśli sam na to w dalszym życiu zasłuży. Ireneusz zwraca uwagę na pewne podobieństwo między przekleństwem szatana, a słowami Chrystusa do tych, którzy w dniu sądu mieliby się znaleźć po lewej stronie: „Idźcie przeklęci w ogień wieczny, przygotowany przez Ojca dla diabła i jego aniołów" (Mt 25. 41). Ale ofiarom wężowego kłamstwa Bóg nie cofa swego błogosławieństwa. Spadają na nich skutku grzechu, ale nie przekleństwo Boże. Przylgnięcie do szatana prowadzi zaś do współuczestnictwa w jego przekleństwie (AdvHaer III, 20, 1). Tak było z Kainem, który nie dość, że za poduszczeniem szatana zabił brata, nie chciał nawiązać dialogu z Bogiem i trwał w swoim grzechu (Rdz 4, 8nn), tak było z Chamem, synem Noego, który nie tylko nie uszanował nagości – to znaczy żony – swego ojca, to jeszcze się z niego wyśmiewał i przez to ściągnął przekleństwo na swoje potomstwo (Rdz 9, 24n), tak też jest – zdaniem Ireneusza – z heretykami, za pośrednictwem których szatan w dalszym ciągu obraża Boga i kłamie na Jego temat (AdvHaer V, 26, 2).

Napomnienie ludzi

Najpierw spadło przekleństwo na szatana, potem zaś *increpatio veniret in hominem* (AdvHaer III, 23, 5). *Increpatio* to kara lub nagana. Nie ma to tak definitywnego charakteru jak przekleństwo. Wręcz przeciwnie, Bóg oddziela człowieka od szatana, zakładając nieprzyjaźń pomiędzy nimi (Rdz 3, 15). *Increpatio* zawiera w sobie także przynaglenie do nawrócenia, do wejścia na nowo na drogę posłuszeństwa Bogu. Wina Adama zostaje więc ograniczona w czasie, przynosi skutki natychmiastowe, ale nie rozciągające się na wieczność.

Widzieliśmy już, że samo Boże przykazanie, które stało się przedmiotem grzechu, miało wymiar pedagogiczny. Podobnie jest i z karą (naganą) wymierzoną teraz: „aby trwając bezkarnie nie lekceważyli Boga" (AH III, 23, 3). Także tutaj mamy akcent antygnostycki: lekceważą Boga Stwórcę ci, którzy uważają Go za Demiurga niższego od innego Boga Dobrego, negując tym samym Jego bóstwo, a także nieskazitelność (*incorruptibilitas*) i moc zbawienia ciała.

Dar „wypędzenia" z raju (Rdz 3, 22-24)

Ireneusz pisze:

AdvHaer III, 23, 6: Bóg wydalił go z Raju i przeniósł go w miejsce dalekie od drzewa życia. Nie dlatego, że był zazdrosny o drzewo życia, jak niektórzy ośmielają się mówić, ale z powodu współczucia dla człowieka, aby nie trwał ciągle w przewinieniu i aby grzech, który go dręczył nie był nieśmiertelny, a zło – nieskończone i nieuleczalne.

W *Wykładzie nauki apostolskiej* dodaje inne szczegóły:

Wykład 16-17: Bóg oddalił człowieka od swego oblicza osiedlając go na przeciw raju (na drodze), raj bowiem nie przyjmuje grzesznika. (17). Odrzuceni poza raj, Adam i żona jego Ewa wpadli w wiele nieszczęść. W smutku i znoju, i narzekaniach na tym świecie, pod promieniami tego słońca uprawiał człowiek ziemię, ta zaś rodziła ciernie i osty, karę za grzech (tłum. W. Myszor).

Teofil z Antiochii (2 poł. II w.)

Według Rdz 2, 7 i 2, 15 Bóg najpierw ulepił człowieka, a potem wprowadził do raju. W podwójnym zapisie tego faktu niektórzy, jak na przykład Teofil z Antiochii, widzieli informację o dwóch różnych wydarzeniach. Jednym przeszłym, to jest o umieszczeniu Adama w raju, oraz jednym przyszłym, eschatologicznym, kiedy to Bóg na powrót wprowadzi człowieka do raju prawdziwego (*Do Autolyka* II, 26). Dla Ireneusza jest ważne tylko to, że Adam był w raju, a teraz musi go opuścić. Nie daleko jednak, tylko „na drogę do raju". Nie może już oglądać oblicza Boga, to jest Boskiego Logosu, nie jest jednak poza Jego zasięgiem. Raj jest miejscem, w którym aktualnie przebywają Henoch i Eliasz, i pozostaną tam aż do końca świata. Tam też został przeniesiony Paweł i zgodnie z 2 Kor 12, 4 usłyszał tam „tajemne słowa".

Dar śmiertelności

W przeciwieństwie do anioła, który zgrzeszył przeciwko Bogu i zachował życie, Adam został wygnany z raju, ale poddany śmierci, „aby nie pozostał na zawsze w przewinieniu", jak widzieliśmy w cytowanym powyżej fragmencie z *Adversus Haereses*. Teofil z Antiochii powiedział na temat śmierci jeszcze dosadniej: to co człowiek sam ściągnął na siebie przez zaniedbanie i nieposłuszeństwo, Bóg mu podarował z powodu swej dobroci i miłosierdzia, aby człowiek był mu posłuszny (*Do Autolyka* II, 27). Adam

jest „ulepiony" i jego grzech dotyczy ciała. Śmierć przerywa życie ciała, tym samym przerywając trwanie grzechu. Po zmartwychwstaniu ciało na powrót zjednoczy się z duszą, wyjdzie z niewoli śmierci. Ireneusz widzi całą historię zbawienia w paralelizmie Adam – Chrystus, jest więc ona widoczna także tutaj. Człowiek dostał się pod wpływy śmierci z powodu tego, który został zwyciężony przez szatana. Wyjdzie z tej niewoli i otrzyma na powrót życie z powodu człowieka, który szatana zwyciężył (AdvHaer V, 21, 1).

Śmierci podlega ten – i tylko ten – kto się narodził. Tak dowodzi Ireneusz prawdziwości narodzin, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ale zapewne można to odczytać w szerszym sensie. Śmierć i narodziny to jakby awers i rewers tego samego medalu. Można więc powiedzieć, że przed grzechem Adam i Ewa byli nieśmiertelni, gdyż nie pojawili się na świecie w wyniku rodzenia, ale stworzenia – z prochu ziemi i z żebra. Oni ściągnęli śmierć na tych, którzy urodzili się później, to znaczy na wszystkich, gdyż w raju nie urodził się żaden człowiek.

Widzieliśmy powyżej, że Bożym zamiarem było, by człowiek rósł, rozmnażał się i został uwielbiony. Trudno sobie wyobrazić, by to rozmnażanie miało nastąpić w inny sposób niż rodzenie. Bez grzechu jednak nie byłoby śmierci, czyli ludzi na świecie mogłoby tylko przybywać. Ireneusz nie zajmuje się kwestią ewentualnego przeludnienia raju. Przy okazji jednak zdaje się wskazywać na fundamenty przekonania niektórych o nieprawdziwości Chrystusowej śmierci. Jeśli w raju, czyli dopóki nie było grzechu, nie było i śmierci, również ten, który według św. Pawła stał się do nas podobny we wszystkim oprócz grzechu nie mógł być poddany śmierci. Takie myślenie teoretycznie może mieć sens. Ireneusz nie podważa tej logiki, zwraca jednak uwagę, że w rzeczywistości, historycznie rzecz biorąc, tak się stać nie mogło, gdyż człowiek nie żyje w raju, ale na drodze do raju, w każdym razie poza nim, i tam właśnie przyszedł Chrystus. Musiał więc poddać się porządkowi poza rajskiemu, w którym związek narodzin ze śmiercią ustalił się na dobre. Nie na całą wieczność jednak, ale na czas trwania tego świata. Ireneusz patrzy na to zagadnienie równocześnie z dwóch stron: gdyby nie było narodzin, nie byłoby śmierci ani zmartwychwstania. Skoro jest zmartwychwstanie, musiała być śmierć i narodziny.

Teologia pierwszego grzechu przedstawiona przez Ireneusza jawi się dość spójnie. Wszystkie elementy biblijne, to znaczy i pochodzące z Księgi Rodzaju i z listów św. Pawła są w niej uwzględnione. Wyjaśniona jest motywacja szatana, ukazane znaczenie nieposłuszeństwa, Boża konsekwencja w egzekwowaniu swego prawa, a równocześnie Jego wielkie miłosierdzie, które nie karze człowieka, przekreślając go, ale ciągle daje nowe szanse

na dojście do celu ludzkiego życia, czyli do uwielbienia na wzór Jezusa Chrystusa. Grzech ma swoje skutki utrudniające człowiekowi realizację siebie. Bóg jednak ze swego planu względem ludzi nie zrezygnował, sam stawia zaporę grzechowi w postaci śmierci i pragnie ich widzieć na powrót w raju, a następnie w chwale zmartwychwstania.

III.6.3. Oddalenie od Boga [57]

Orygenes (253)

Podobnie jak gnostycy, na dwóch płaszczyznach rozważa pierwszy grzech również Orygenes. W pierwszym znaczeniu jest to grzech bytów rozumnych, uprzedni względem bycia człowiekiem, w drugim znaczeniu chodzi o grzech Adama na ziemi, jako początek innych grzechów.

Grzech w preegzystencji

Widzieliśmy już przy okazji omawiania koncepcji stworzenia, że Orygenes opowiadał się za hipotezą równoczesnego stworzenia wszystkich bytów rozumnych. Nie odbiega to wiele od stworzenia świata Eonów w systemach gnostyckich, ale nie jest też tym samym. Te byty rozumne (*logikoi*) bardziej lub mniej oddalają się od Boga, przez co substancja ich staje się coraz chłodniejsza i coraz cięższa.

Pierwszy który zgrzeszył dał w ten sposób początek materialnemu światu. Nie dlatego, by był jego stwórcą, ale że Dobry Bóg stworzył materialny świat dla upadającego „logikosa", by nie odpadał w nieskończoność, by miał na czym się zatrzymać. Warto w tym momencie przypomnieć sobie, że według Ireneusza i Teofila z Antiochii darem ograniczającym działanie zła była śmierć. Pozbawiony jej upadły anioł jest w gorszej sytuacji niż śmiertelny człowiek, gdyż nie może przestać grzeszyć. Tu mamy materialny kosmos, ściśle określony. Jego środkiem jest Ziemia i ona jest przez to najniższym miejscem upadku (ściśle biorąc: jej środek). Dlaczego jednak te logikoi oddalają się od Boga? Orygenes nie mówi o jakimkolwiek przykazaniu, przeciwko któremu mogłyby wykroczyć, nie może więc też raczej być mowy o nieposłuszeństwie. Przypuszcza więc, że przyczyną upadku mógł być przesyt dobra: jak Hebrajczykom na pustyni przejadła się manna, niewątpliwy dar Boży, tak im sprzykrzyło się trwać przy Bogu. Tajemnicze...

→ Świat dla apostatów [52]

Nie było w hipotezie Orygenesa jakiegoś jednego kosmicznego grzechu. Grzech pierwszego, który zgrzeszył, ma po prostu pierwszeństwo chronologiczne, niczego nie sprawia ani nie warunkuje. Każdy oddalający się od Boga byt rozumny robi to na własną odpowiedzialność, dobrowolnie, a skutkiem tego wyboru jest stanie się jakimś aniołem, człowiekiem czy demonem, w zależności od „ciężkości" grzechu. Księga Rodzaju 3, 21 mówi, że Bóg dał Adamowi i Ewie, wypędzając ich z raju, „odzienie ze skór". Według Orygenesa nikt jednak nikogo nie wypędzał, a „odzienie ze skór" należy rozumieć jako po prostu materialne ciało; byłoby bezbożnością przypuszczać, że Pan Bóg udał się na polowanie, ściągnął z zabitego zwierza skórę i dał ją człowiekowi. Ciało to zaś jest Bożym darem dla upadłych. Jest ono inne w przypadku anioła, inne dla gwiazdy inne dla ludzi, ale skutkiem grzechu jest wszelkie ciało cięższe niż to substancjalne, w jakim wszyscy zostali stworzeni.

W IV wieku hipotezy Orygenesa „uwolniły się" od stosowanego przez ich autora trybu przypuszczającego, zaczęły żyć własnym życiem i znaczyć znacznie więcej, niż powinny. Uprymitywniony – że tak powiem – orygenizm stał się doktryną mnichów egipskich. Przykładem tego jest list Antoniego Pustelnika, oczywiście o walce z demonami, w którym stara się wyjaśnić ich genezę. Mówi najpierw o wszystkich bytach duchowych:

Antoni Pustelnik (356)

List IV, 7: (...) wszystkie, ile ich jest, tworzą jedną i tę samą istotę duchową: dopiero wskutek odłączenia się od Boga powstały wśród nich aż takie różnice, jako skutek różnorodności ich działań (tłum. Zofia Brzostowska).

Tak więc, na skutek podziału „istoty duchowej" spowodowanego przez grzech, miałyby powstać potęgi niebieskie, demony i ludzie różnoracy. Pomińmy szczegóły wywodu wielkiego Pustelnika. Wyraźnie lepiej poznał się na subtelnościach rozróżniania duchów, niż ich nazywania, zapamiętajmy jedynie, że orygenesowa idea grzechu w preegzystencji pozostaje w pewnych kręgach żywa jeszcze sto lat po śmierci Orygenesa, choć w dość zmitologizowanej formie.

Ewagriusz Pontyjski (399)

Podobnie jak Antoni, za alegoryczną interpretacją grzechu Adama poszedł Ewagriusz Pontyjski. Również „patriarcha" mnichów – ujął hipotezę Orygenesa w takich słowach:

Kephalaia gnostika VI, 75: Pierwsza gnoza, która jest w logikoi, jest o Trójcy Świętej; następnie był ruch ku wolności, zbawienna opatrzność i nieodstą-

pienie, a następnie sąd, i na nowo ruch wolności, opatrzność, sąd, i to aż do Trójcy Świętej.

Także on wierzy w odwieczne stworzenie bytów rozumnych, które „ruchem wolności" oddaliły się od Boga. Skutkiem tego jest złość moralna, po grecku mówiąc: kakia.

Grzech Adama

Orygenes wie jednak, że w Liście św. Pawła do Rzymian 5, 12 napisano, że przez jednego człowieka grzech wszedł na świat. Nie wystarczy zatem opowiadania z Księgi Rodzaju traktować tylko i wyłącznie jako alegorii upadku w preegzystencji lub relacji mówiącej o każdym człowieku, choć tak akurat zrobił w *Przeciw Celsusowi* IV, 40. Dla Orygenesa każdy biblijny zapis ma jednak sens nieskończony, bo boski, i żadne wyjaśnienia nie może go wyczerpać.

Grzech Adama polegał na nieposłuszeństwie Bogu z równoczesnym posłuszeństwem szatanowi (por. RzKom V, 2). Był przekroczeniem Bożego zakazu. Natychmiast też przyniósł określone skutki. Pisze o nich między innymi w liście do niejakiego Gobara, zachowanym jedynie w kilku fragmentach. Trzeci fragment mówi:

> *List do Gobara* 3: Odrzuciwszy zadośćuczynienie przez żal, zrzucił winę na kobietę. Kobieta znów przerzuciła ją na węża. Przekroczywszy przykazanie dostali się pod panowanie diabła; dlatego że zostali poddani śmierci i wyrzuceni z raju, zostali przeznaczeni do trudnych prac na ziemi. Nienawiść cudzego szczęścia, która stąd się narodziła, jest dostatecznie widoczna. Zakochany bowiem każdy we własnej wielkości złym okiem patrzy na równych, że się z nim równają, na niższych, żeby się z nim nie zrównali, lub na większych, że z nimi się nie równa.

Z grzechu, za który ani Adam, ani Ewa nie chcieli żałować, wynikły więc pożałowania godne skutki: poddanie śmierci, wyrzucenie z raju, skazanie na ciężkie roboty na ziemi. Wydaje się jednak, że w szczególny sposób Orygenes pragnie podkreślić inny jeszcze skutek grzechu: narodziła się nienawiść cudzego szczęścia (*odium felicitatis alienae*) złączona z umiłowaniem własnej wielkości – po prostu mówiąc: pycha. Na skutek tego człowiek jednymi pogardza, innym zazdrości. Wydaje się, że Orygenesowi chodziło przede wszystkim o pokazanie przyczyny tej pychy; jest nią grzech Adama. Jest to ze wszech miar zgodne z jego podstawowym tematem w polemice antygnostyckiej: zło jest wynikiem wolnej woli, a nie winą Demiurga.

Jest też co prawda niezaprzeczalne, że pycha – swoją drogą – rodzi inne grzechy i Orygenes pisał o tym często. Komentując jednak Księgę Rodzaju, a zwłaszcza opowieść o pierwszym grzechu, powiedzieć tak już nie mógł, pozostałoby bowiem pytanie: „Skąd się wzięła pycha przed grzechem?" i trzeba by było zgodzić się z odpowiedzią gnostycką.

Na ziemi ciało z natury rzeczy jest obdarzone naturalnymi skłonnościami i pragnieniami. Są one skutkiem grzechu rozważanego alegorycznie, w preegzystencji, jak i wszelkie ciało w ogóle. W dosłownym tłumaczeniu grzechu Adama, skłonności te jednak nie są skutkiem grzechu, ale przeradzają się w nieuporządkowaną pożądliwość. Zgodnie z Pismem skutkiem grzechu jest również śmierć. Z punktu widzenia hipotezy powszechnego upadku, który spowodował pobyt w ciele, śmierć jako odłączenie duszy od materii jest jednak dobrem, a nie złem. Tak więc raczej powinno chodzić o coś innego. Orygenes przypuszcza więc, że o tyle śmierć jest skutkiem grzechu, o ile jest znakiem śmierci duchowej, trzymającej duszę w niewoli.

Stracił też człowiek na honorze, choć pamiętać przy tym należy, że honor po łacinie to nie dokładnie to samo co po polsku; bardziej oznacza cześć lub godność. Tak więc człowiek nie mieszka już w raju, nie zasługuje na słuchanie głosu Boga ani na korzystanie z rajskich owoców (por. RzKom II, 5).

Skutki grzechu dotykają wszystkich, nie tylko Adama. Nie ma tu jednak – zdaje się – żadnej antycypacji skomplikowanych rozważań Augustyna o dziedziczeniu grzechu przez rodzenie. Orygenes tłumaczy topograficznie: Adam został wypędzony z raju, wszyscy jego potomkowie z konieczności urodzili się więc poza rajem i jego przywilejami, czyli pod panowaniem grzechu i śmierci (RzKom VI, 1). Jak to poza rajem. Jest to niezależne od osobistych grzechów i dlatego ważny jest chrzest, również małych dzieci (RzKom V, 9).

Tajemnicze skutki grzechu Adama są więc tej miary, że nie można poradzić sobie z nimi samemu.

→ Katechumenat

Kontrowersja pelagiańska

Ambroży (397)

Do IV wieku włącznie nie ma jednak w Kościele spójnej i „oficjalnej" doktryny o grzechu Adama. Jeszcze św. Ambroży będzie pisał, że wszyscy ludzie są solidarni z Adamem, nie bardzo jednak potrafi wytłumaczyć, na czym to ma polegać. Tyle, że każdy od narodzin splamiony jest „zmazą grzechu".

Na przełomie IV i V wieku upowszechnił się na Zachodzie pogląd, że każdy nosi w sobie grzech Adama. Nie wiadomo tylko było, skąd się

w człowieku bierze. Wiązało się to z koncepcją duszy i jej pochodzenia. Jawiły się trzy możliwości: albo dziedziczy się przez wszsytkie pokolenia od Adama, albo Bóg stworzył wszystkie równocześnie na początku i następnie rozdaje (zauważmy, że hipoteza upadku już zanika), albo stwarza dusze *ad hoc*, że tak powiem – w miarę potrzeb. Ani jedna z tych koncepcji nie potrafiła jednak podeprzeć wyjaśnienia dziedziczenia grzechu. Zaczęto więc przyjmować, że jest on w człowieku na podstawie fizycznego zrodzenia; nie bez znaczenia okazuje się tutaj wpływ nieczystości rytualnej, znajdującej wyraz w wyrażeniach biblijnych mówiących o poczęciu czy urodzeniu w grzechu. Zaowocowało to ascetyzmem, który czasem bywał skrajny; w 384 roku jedna z uczestniczek pobożnych spotkań z Hieronimem w Rzymie umarła z nadmiernych postów.

Mieli też swoich zwolenników w Rzymie MANICHEJCZYCY, jak wiemy choćby z biografii Augustyna. Przekonani o istnieniu absolutnego zła, pesymistycznie oceniali ludzkie wysiłki bycia dobrym.

Pelagiusz (ok. 422)

W tym kontekście nowej jakości nabrała dyskusja o pierwszym grzechu wraz z kontrowersją pelagiańską. Wypowiedzi Pelagiusza podkreślającego dobroć stworzenia, które jest Bożym darem, wolność człowieka sięgająca samej zdolności zbawienia się, były, wobec powyższego, przyjmowane w Rzymie jako wielce umiarkowane i optymistyczne. Nie była to też skrajna pobożność, szukająca zbawiania tylko w modlitwie, jak na przykład u MESALIAN, ale wymagała od człowieka zaangażowania i działania.

Czy pech Pelagiusza może być pożytkiem Kościoła? Niech to pytanie pozostanie retorycznym. Wydaje się jednak, że gdyby Pelagiusz nie pojawił się w Afryce, gdzie akurat Augustyn toczył spory z DONATYSTAMI, nikt by go po procesach nie ciągał. Ruch ten odziedziczył radykalizm moralny po MONTANISTACH i nawoływanie Pelagiusza do konsekwentnego trwania przy łasce chrztu, do ascezy, samozaparcia, do ciągłego wybierania tego stylu życia, jakiego przykład dał Jezus, donatystom było bliskie. Pelagiusz rozwinął bowiem swoją myśl, idąc za Pawłową antytezą Adam/Chrystus. Obaj znaleźli się na tym świecie bez normalnego poczęcia i obaj rozpoczynają nowe dzieje dla ludzkości. Adam był nieposłuszny i stał się typem grzechu, prowadząc ludzi do śmierci duchowej. Chrystus zaś był posłuszny, stał się typem sprawiedliwości, udziela przebaczenia grzechów. Do człowieka należy wybór: czy chce się przyłączyć do Adama, czy do Chrystusa. Od tego wyboru należy udział w duchowej śmierci lub w chwale życia wiecznego. Adam i Chrystus nie są jednak postaciami z tego samego planu:

Adam uczynił jedynie wzór grzechu, Chrystus natomiast i darmo odpuścił grzechy i dał przykład sprawiedliwości (RzKom 5, 16).

To, co było bliskie donatystom, było dalekie od myśli Augustyna, który akurat oponował im swoją nauką o grzechu uniemożliwiającym tworzenie Kościoła świętych, jak oni by chcieli, i o konieczności łaski, bez której na nic się zda wolna wola i asceza, jak chciałby Pelagiusz.

Na poglądy samego Pelagiusza, propagowane przez niego w Rzymie mniej więcej od 390 roku, nałożyły się pod koniec wieku wypowiedzi Rufina Syryjczyka, o antiocheńskich korzeniach. Podkreślał on naturalną śmiertelność Adama (nie jako skutek grzechu), niemożliwość dziedziczenia grzechu, zbawczą wartość zachowywania prawa naturalnego. Pelagiusz również nie wierzy w dziedziczenie grzechu Adama, a wręcz uważa to za absurd. Jeśli bowiem Adam miałby zaszkodzić również tym, którzy sami nie zgrzeszyli, to i Chrystus – analogicznie – musiałby pomóc tym, którzy sami nie uwierzyli; ponadto okazałoby się, że chrzest nie gładzi grzechów, gdyż ochrzczeni rodzice przekazywaliby go dalej; negowałoby to sprawiedliwość Bożą – Bóg nie może zaliczać człowiekowi cudzych grzechów, równocześnie przebaczając własne.

Pelagiusz ma optymistyczne podejście do stworzenia, oparte na biblijnych stwierdzeniach o jego dobroci, To, że natura ludzka jest na mocy stworzenia dobra, nie wystarczy jeszcze do dobrego życia. Człowiek może wybierać, komu chce służyć. Ma możliwość dobrych wyborów i Bóg tę możliwość wspiera swą łaską; można by to nazwać łaską „uczynkową", która nie determinuje ludzkich wyborów. Wybór Adama wpłynął na jego wolność i osobowość, ale nie na naturę, gdyż nie należy do sfery natury, lecz woli.

W praktyce wszyscy poddani są śmierci, gdyż wszyscy zgrzeszyli na wzór nieposłuszeństwa Adama. Poddanie to jednak nie jest skutkiem grzechu Adama, ale własnych grzechów.

Z takim postawieniem sprawy łączyło się podejście do kwestii łaski: zdaniem Pelagiusza łaska jest darem naturalnym, sprowadzalnym przede wszystkim do wolnej woli. Dzięki niej człowiek może mieć udział w zmartwychwstaniu Chrystusa.

Pelagiusz miał naśladowców, uczniów i następców, ich opinie czasem były zbieżne, czasem nie, ich przeciwnicy rzadko jednak ich rozróżniali.

Augustyn z Hippony (430)

Augustyn sprzeciwiał się pelagianizmowi, wychodząc od obserwacji – i konstatacji – zła w świecie:

O państwie Bożym XIII, 14: Tak oto ze złego użytku wolnej woli wynikło pasmo klęsk, które znieprawiony od samego początku i jak gdyby zepsuty

w swym korzeniu rodzaj ludzki doprowadziły przez splot nieszczęść aż do zatraty w drugiej, nie mającej żadnego końca, śmierci. Wyjątek stanowią tylko ci, których wyzwala z tego Boża łaska (tłum. W. Kornatowski).

Zdaniem Augustyna teoria Pelagiusza wpadała w błąd przeciwny do tych, którym chciała dać odpór. Poddawała w wątpliwość skuteczność zbawienia jako dzieła Chrystusa, czyniła je wręcz niepotrzebnym, zbawienie zaś przestawało być wolnym darem Boga, a jawiło się jako zapłata za zasługi, do tychże proporcjonalna, zależna tylko od człowieka.

Augustyn próbował w tym kontekście wyjaśnić zagadnienie w innym sposób. Syn Boży stał się człowiekiem, aby być pośrednikiem między ludźmi, a Bogiem. Był nim już co prawda w stworzeniu, we wcieleniu jednak ukazuje się to jeszcze wyraźniej. Jest to łaska dotycząca człowieczeństwa Jezusa, ale sama przez się należy do Syna. Pośrednictwo to nie będzie już potrzebne w niebie, w tym sensie Syn przekaże królowanie Ojcu. Nie znaczy to jednak, by Jego królestwo miało mieć kres (por. *O Trójcy Świętej* I, 10, 21). Wcielenie objawia wszystko, czym Bóg chce być dla ludzi i to, czego się spodziewa od ludzi: pokorną miłość Boga do ludzi i ludzką odpowiedź polegającą na miłości Boga i bliźniego (por. *O Trójcy Świętej* VIII, 8, 12).

Jak Jezus ze względu na swoje synostwo Boże został namaszczony Duchem Świętym, tak samo każdy chrześcijanin, choć nie jednakowo doskonale, gdyż przez chrzest stał się synem Bożym w Duchu. Chrystus jest jedynym sprawiedliwym, dlatego ważne dla Augustyna jest nauczanie i przykład Chrystusa, Jego paschalne zwycięstwo (odkupienie) i rola Głowy Kościoła i całego Królestwa. Przez uniżenie krzyża Chrystus otwarł dla człowieka drogę usprawiedliwienia, zwyciężając pychę i zazdrość szatana.

Chrystus jest jedynym sprawiedliwym do końca i w imieniu wszystkich, gdyż jest głową ludzkości. Przez Niego „sprawiedliwość wróciła na ziemię", gdyż ma ona fundament w Bożym synostwie (por. *O Trójcy Świętej* XIII, 14, 18). Człowiek może wytrwać w tej sprawiedliwości dzięki łasce Ducha Świętego.

Spis nieszczęść, jakie towarzyszą człowiekowi, jest długi i Augustyn skrupulatnie wylicza ile ich tylko może sobie przypomnieć (*O państwie Bożym* XXII). Może od nich uwolnić tylko łaska Chrystusa, która dlatego właśnie musi być nieskończenie większa niż sama siła dobrego przykładu. Konsekwentnie, również chrzest jest absolutnie konieczny do zbawienia dla wszystkich, należy chrzcić więc także małe dzieci (*Mowa* 294). Jest im to potrzebne nie tylko dla osiągnięcia Królestwa Bożego, ale także na odpuszczenie grzechów.

Łaska według Augustyna nie jest tylko czymś naturalnym, ani nawet samym prawem czy usprawiedliwieniem, ale pomocą Bożą, by móc czynić to, co prawo nakazuje i być uzdolnionym do unikania zła. Jest absolutnie konieczna do nawrócenia, do uniknięcia grzechu i do zbawienia. Żeby zaś ją otrzymać, trzeba się modlić. Skuteczność łaski nie niweczy jednak wolności i dlatego Chrystus jest także sędzią ludzkich czynów.

Z zagadnieniem łaski łączy się kwestia przeznaczenia. Było to szeroko dyskutowane, ale za to prawie zupełnie nieprzeniknione. Próbuje także Augustyn, korząc się przed tajemnicą i wierząc, że „łaska nie może być niesprawiedliwa, ani sprawiedliwość okrutna" (*O Państwie Bożym* XII, 27). Mówi, że jest to „przedwiedza i przeznaczenie darów Bożych, przez które na pewno zostają uwolnieni wszyscy, którzy są uwolnieni" (*De dono perseverantiae* 19, 35), oraz: „Dobry jest Bóg, sprawiedliwy jest Bóg, będąc dobry może niektórych niezasłużenie z ich strony wyzwolić, a będąc sprawiedliwy nie może nikogo niewinnego potępić" (*Przeciw Julianowi* 3, 18, 35). Bóg mógłby każdemu dać łaskę, której nie można się oprzeć, gdyż kruszy każdą zatwardziałość serca. Dlaczego jednak tego nie robi? Nie wiadomo.

Z powodu grzechu, stworzona dobra natura Adama uległa zepsuciu, jego wola osłabła i nie jest w stanie wybierać zawsze dobra bez pomocy łaski. Ta jednak nie działa na zasadzie ślepego przeznaczenia, ale jest wolnym darem Boga. W chrzcie gładzi wszystkie grzechy, także grzech pierworodny, nie usuwa jednak słabości będącej skutkiem grzechu ani pożądliwości.

W kluczu rozważań o grzechu pierworodnym można przeczytać całą chrystologię Augustyna i jego naukę o łasce.

Bibliografia

R. Haight, *Św. Augustyn: łaska i autonomia człowieka*, „Życie Katolickie" 5(1986) nr 11-12, 39-56.

H. Pietras, *Utracona nagość. Grzech pierworodny w „Liście do Gobara" Orygenesa*, CT 64 (1994) nr 3, 27-37.

Grzech pierworodny. Augustyn, *Dzieje procesu Pelagiusza*, ŹMT 12 (1999); w książce artykuły na temat pierwszego grzechu u gnostyków (W. Myszor), Ireneusza (H. Pietras), Orygenesa (M. Szram), Ewagriusza z Pontu (L. Nieściór), Ambrożego (J. Pałucki), Augustyna (A. Eckmann, A. Żurek), Pelagiusza (K. Obrycki), Fulgentiusa z Ruspe (J. Wojtczak), Cezarego z Arles (P. Wygralak), i o ikonografii z nim związanej (Bożena Wronikowska, Ryszarda Bulas).

A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tłum.: A. Baron, F. Czarnota, T. Górski, ŹMT 15 (1999).

III.7. Eschatologia

III.7.1. Tradycja hebrajska [58]

Zacznijmy od stwierdzenia faktów oczywistych. Pierwsi chrześcijanie, zasadniczo pobożni Żydzi, raczej nie czuli się zwolnieni, przez fakt przyjęcia chrztu w Imię Jezusa Chrystusa, od zachowywania szabatu, chodzenia do Świątyni i w ogóle od wierności swojej tradycji narodowej. Należały do niej również nadzieje mesjańskie i pierwsi chrześcijanie. Przypatrzmy się zatem pokrótce przedchrześcijańskiej apokaliptycznej literaturze żydowskiej.

Księga Jubileuszów 23, 27*,* z II w. przed Chr. obiecuje sprawiedliwym tysiącletni żywot u końca czasów Nie ma tam nic na temat czasu czy wieczności mającej nastąpić po tym tysiącleciu, należy je więc traktować raczej jako określenie wielkości niedefiniowalnej. Pojawiają się jednak również wzmianki łączące nadzieje eschatologiczne z ideą szabatu. W traktacie *Sanhedrin* z Talmudu Babilońskiego z I wieku n. e. czytamy o szabacie rozciągniętym jakby na wieczność, o czasie zbawienia w sensie absolutnym.

Czas ostateczny Żydzi nazywali *olam haba* i trudno jest ustalić jego znaczenie w sposób jednoznaczny. Jest to czas, który ma nadejść, ale także już nadchodzi, a nawet już jest, gdyż żyją w nim ci, którzy przeszli już przez śmierć. Bardzo mało jest wzmianek o tym, by *olam haba* było czymś przejściowym lub podwójnym. Mamy taki opis w *IV Księdze Ezdrasza* (7, 26--43): nastanie nowa ziemia i nowa Jerozolima – jak w Apokalipsie św. Jana – i Mesjasz będzie panował ze sprawiedliwymi przez 400 lat. Księga ta powstała prawdopodobnie około roku setnego naszej ery, prawdopodobnie w Rzymie i być może w odpowiedzi na Apokalipsę Jana.

Podobnie jak *olam haba* mogło być pojmowane jako szabat rozciągnięty na wieczność, tak i w pojęciu niektórych chrześcijan czasy ostateczne można było rozumieć w analogii do szabatu. Widzimy to w pisemku Pseudo-Barnaby, w tekście cytowanym już przy okazji Ojców Apostolskich. Teraz zobaczmy tylko najważniejszy fragment.

> Ps.-Barnaba, *List* 15, 6: Ponadto mówi: będziecie święcić czystymi rękami i czystym sercem. Gdyby więc uświęcony przez Boga dzień już teraz ktoś potrafił święcić czystym sercem, bylibyśmy w błędzie. (7) Zauważcie jednak, że odpoczniemy naprawdę i będziemy go świętować, gdy zostaniemy do tego uzdolnieni przez usprawiedliwienie i przyjęcie obietnicy, gdy nie będzie już nieprawości i Pan wszystko odnowi. Wtedy będziemy go święcić, gdyż sami będziemy już wcześniej uświęceni. (8) W końcu mówi: nie znoszę waszych świąt nowiu ani szabatów (por. Iz 1, 13). Patrzcie, jak

> mówi: nie podobają mi się obecne szabaty, ale ten, który uczyniłem, w którym wszystko odpocznie, i w którym Ja dam początek ósmemu dniowi, który jest początkiem nowego świata. (9) Dlatego też obchodzimy z radością ósmy dzień, w którym Jezus powstał z martwych i ukazawszy się wstąpił do nieba (tłum. Anna Świderkówna).

Autor wskazuje tu na pewien *defectus litterae* w przykazaniach o szabacie: jego zachowywanie dosłowne nigdy się nie ziściło, nie było to – ani nie jest – możliwym. Prawdziwe zachowanie przykazania musi pójść zatem za znaczeniem alegorycznym szabatu. Skoro zaś uważnemu czytelnikowi Pisma narzuca się porównanie dni do tysięcy lat, dni stworzenia należy traktować jako przenośny opis dziejów świata. Po szóstym tysiącleciu nastąpi szabat, już nie ludzki, lecz boski, uczyniony przez Pana, inaugurujący nowy świat, jako dzień ósmy. Szabat nie oznacza więc tysiąclecia mesjańskiego, ale ogólnie biorąc czas zmartwychwstania, wieczność. Jest to idea, którą widzieliśmy co dopiero w pismach rabinackich mówiących o *olam haba*. Dodatkiem Barnaby jest utożsamienie tego czasu z dniem ósmym. Wygląda na to, że dla Barnaby niedziela jest jakby nowym szabatem, dniem, w którym świętuje się to, co „stary" szabat jedynie zapowiadał. Nie jest tak, że sobota oznacza jedno, to znaczy okres między pierwszym zmartwychwstaniem a drugim, niedziela zaś wieczność po ostatecznym zmartwychwstaniu. Figura poprzedza rzeczywistość, a nie figura jednej rzeczywistości figurę drugiej. Świętujemy niedzielę, gdyż *de facto* w dzień ten rozpoczyna się czas zmartwychwstania symbolizowany przez szabat. W konsekwencji nie ma sensu dalej celebrować znaku, skoro rzeczywistość zapowiedziana już rozpoczęła się realizować.

Zdaniem autora II *Księgi Henocha* (2 Hen), która wzoruje się na starszej wersji hebrajskiej, również ma mieć miejsce jeden „wiek" eschatyczny:

> 2 Hen 65: Wszyscy sprawiedliwi, którzy unikną wielkiego sądu Pana, zjednoczą się w wielkim wieku i wiek w tym samym czasie złączy się ze sprawiedliwymi i będą wieczni. I nie będzie już więcej w nich trudu ani cierpienia, ani ucisku, ani groźby gwałtu, ani kary, ani nocy, ani ciemności, lecz będą mieli wielkie światło na zawsze i mur niezniszczalny i będą mieli wielki raj, schronienie wiecznego pobytu. Szczęśliwi sprawiedliwi, którzy unikną wielkiego Sądu Pana, ponieważ ich oblicza zajaśnieją jak słońce (tłum. R. Rubinkiewicz).

Będzie zatem jeden Wiek eschatyczny, kiedy to nagrody otrzymają sprawiedliwi. Przy okazji autor zachwyca się losem tych, którzy unikną sądu Pana; widocznie sąd Boży nad światem nie miałby być powszechny. Warto

zauważyć, że podobny pogląd zdaje się być wyrażony w Ewangelii św. Jana. Czytamy tam: „Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia" (J 5, 24), a kilka wierszy dalej: „ci którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia; ci którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie sądu", co wszyscy polscy tłumacze z wyjątkiem Wydawnictwa Brytyjskiego i Zagranicznego przekładają jako „zmartwychwstanie potępienia", bez żadnych podstaw (J 5, 29). Rozróżnienie: zbawienie/potępienie wydaje się zaś być późniejsze niż to jakie widzimy w tych tekstach: zbawienie/sąd.

Zauważmy jednak zasadniczą różnicę między chrześcijańskim mówieniem o czasach zbawienia – jak u Ps.-Barnaby, a żydowskim – jak w 2 Hen. Otóż dla Żydów zbawienie jest daleko przed nimi, w nieokreślonej przyszłości. Dla chrześcijan jest zaś tuż tuż, w zasięgu ręki, gdyż już się rozpoczęło ze zmartwychwstaniem Chrystusa, jest więc teraźniejszością. Takie rozumienie musiało wpływać na cały sposób życia.

Bibliografia

B. Częsz, *Entuzjazm eschatologiczny jako świadectwo wiary u Ojców Apostolskich*, AK 71 (1978), t. 92, 264-271.

H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków*, Wydawnictwo WAM, 2007.

III.7.2. Millenaryzm [59]

Najstarszym znanym nam poglądem na życie wieczne jest tak zwany millenaryzm, wiara w tysiącletnie królowanie sprawiedliwych wraz z Mesjaszem między pierwszym a drugim zmartwychwstaniem, wyrażona w Apokalipsie kanonicznej w rozdziale 20.: męczennicy i ci, którzy nie przyłączyli się do Bestii...

> Apokalipsa 20, 4-6: (...) ożyli i tysiąc lat królowali z Chrystusem. A nie ożyli inni ze zmarłych, aż tysiąc lat się skończyło. To jest pierwsze zmartwychwstanie. Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa, i będą z Nim królować tysiąc lat.

Być może jest to nawiązanie do wskazywanego powyżej rozróżnienia na życie i sąd w J 5, 29. Trzeba jednak zauważyć, że tysiącletnie królestwo mesjańskie według Apokalipsy ma znaczenie duchowe: jest to czas w historii świata od śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, a w życiu poszczególne-

go człowieka – czas od jego chrztu, pojmowanego jako śmierć i zmartwychwstanie z Chrystusem. Kto wytrwa w wierności Chrystusowi, nie musi obawiać się sądu, gdyż ożywiony w chrzcie nadal pozostanie żywy.

Dla wielu chrześcijan duchowy charakter millennium nie wyczerpywał jednak zagadnienia i skłaniali się do materialnego rozumienia tego mesjańskiego królestwa. Pierwszym tekstem starochrześcijańskim na ten temat, zdaje się być fragment z pewnego dzieła Papiasza z II wieku. Euzebiusz z Cezarei pisał o nim, że uczył różnych dziwnych rzeczy, jakie ponoć dotarły do niego przez ustną tradycję. Przy okazji wyjawia swój całościowy pogląd na sprawę millenaryzmu:

Papiasz (ok. 100)

HE III, 39, 13: [Papiasz] mówi, że po zmartwychwstaniu nastąpi okres tysiącletni i że tutaj na ziemi nastanie widzialne królestwo Chrystusowe. Sądzę, że źle zrozumiał opowiadania zasłyszane od apostołów i nie dostrzegł tego, co mu jako obrazy w symbolicznych podawano słowach. Zdaje się, że to nie tęga była głowa, jak się o tym można przekonać z pism jego. A jednak sprawił, że po nim bardzo wielu pisarzy kościelnych podobne żywiło mniemanie, bo się opierali na starodawnej tego męża powadze. Należeli do nich na przykład Ireneusz i jeszcze inni, którzy dali wyraz podobnemu zapatrywaniu (tłum. A. Lisiecki).

Sam zaś „fragment Papiasza" mówi tak:

Ireneusz z Lyonu, AdvHaer V, 33, 3: Nadejdą dni, w których zrodzą się winne latorośle, z których każda będzie miała dziesięć tysięcy gałęzi, a na każdej gałęzi po dziesięć tysięcy gałązek, a na każdej gałązce po dziesięć tysięcy odrośli, a na każdej odrośli po dziesięć tysięcy gron, a w każdym gronie po dziesięć tysięcy owoców, a każdy owoc przyniesie – gdy się go wyciśnie – dwadzieścia pięć miar wina. I gdy ktoś ze świętych będzie chciał zerwać jedno z tych gron, drugie będzie wołało: „Jestem lepszym gronem, zerwij mnie i przeze mnie chwal Pana!" Podobnie i ziarno pszenicy zrodzi dziesięć tysięcy kłosów, a każdy kłos zawierać będzie dziesięć tysięcy ziaren, a każde ziarno da dziesięć funtów pszennej mąki jasnej i czystej. Inne natomiast [rośliny] rodzić będą owoce, ziarna i zioła wedle miary, jaka im odpowiada. Wszystkie zwierzęta będą przyjmowały pokarmy, które rodzi ziemia, i będą żyły w zgodzie i pokoju, a ludziom będą posłuszne z całym poddaniem.

Ireneusz pisze trochę dalej, że „tak pisze Papiasz, słuchacz (*auditor*) Jana i współtowarzysz Polikarpa". Dla niego ważne jest nie tyle świadectwo jednoosobowe Papiasza, ale całej tradycji Prezbiterów, którą on reprezentuje. Dlatego przywołuje również pamięć Polikarpa, swojego nauczyciela.

Bez względu jednak na to, czy jest to oryginalnie tekst napisany przez Papiasza, czy „zbiorcze" świadectwo Prezbiterów, dla nas ważne jest, że ludzie próbowali sobie wyobrazić ten święty czas millenium w jakiś sposób. Nie znamy jednak żadnego uzasadnienia tej teorii, jakie wyszłoby od samego Papiasza, poza powołaniem się na Jana Apostoła poświadczonym przez Ireneusza.

Następnym autorem, który wierzy w millenium i wiąże jego uzasadnienie z szabatem jest święty Ireneusz, co już zasygnalizowaliśmy, cytując fragment Papiasza. Pisze on między innymi:

Ireneusz (ok. 200)

> AdvHaer V, 28, 3: W ile dni został świat stworzony, w tyle tysięcy lat się dopełni. Dlatego też mówi Pismo w Księdze Rodzaju: I dokończone zostały niebo i ziemia, i cały ich porządek. I zakończył Bóg w szóstym dniu wszelkie swoje dzieła i odpoczął w siódmym dniu od wszelkich prac, jakie uczynił (Rdz 2, 2). To zaś jest opowiadanie o rzeczach przeszłych i zapowiedź przyszłych. Jeśli bowiem dzień Pański jest jak tysiąc lat (2 P 3, 8; Ps 89, 4), zaś w sześć dni zostały wykonane wszelkie rzeczy stworzone, jest oczywiste, że w szóstym tysiącleciu nastąpi ich dopełnienie.

Zauważmy, że gdy Ireneusz pisze, że „dzień Pański jest jak tysiąc lat", zdaje się nie mieć na uwadze tylko szabatu lub siódmego tysiąclecia, w związku z cytatem z psalmu. Każdy z sześciu dni tworzenia był dniem Pańskim i każdy z nich przekłada się na kolejne tysiąclecie. Wszystko dopełnia się w dniu szóstym, siódmy zdecydowanie oddziela się od „tego" świata, ma nastąpić po wypełnieniu się wszystkiego. Po nim jednak nastąpi „dzień ósmy", to jest wieczność. Ireneusz precyzuje:

> AdvHaer V, 30, 4: (po 3 i pół roku panowania Antychrysta w Jerozolimie) przyjdzie Pan z nieba w chmurach, w chwale Ojca, aby jego samego i tych, którzy mu są posłuszni wtrącić w otchłań ognia, wprowadzając zaś do sprawiedliwych czas królestwa, to jest odpoczynek, uświęcony siódmy dzień i dając Abrahamowi obiecane dziedzictwo...

Dla Ireneusza konieczność tysiącletniego królowania Mesjasza na ziemi zasadza się na niemożności spełnienia się obietnic ewangelicznych w innych okolicznościach. Obietnice zaś były „cielesne":

> AdvHaer V, 33, 2: Co w tym wieku jest „stokrotne", albo też gdzie są oddawane posiłki ofiarowane ubogim (wg Łk 14, 12-14)? Tak jest w czasach królestwa, to jest w siódmym dniu, który jest uświęcony, w którym odpoczął Bóg od wszelkich swych prac, który jest prawdziwym szabatem spra-

wiedliwych, w którym nie będą zajmować się żadnymi ziemskimi pracami, ale będzie im przygotowany stół zastawiony przez Boga, karmiącego ich wszelkimi pokarmami.

Ireneusz jest pierwszym ze znanych nam autorów, który połączył wszystkie tradycyjne dane: sześć dni stworzenia, siódmy dzień odpoczynku, pojmowanie szabatu jako figury czasów eschatologicznych, wiara w odnowienie wszystkiego po zmartwychwstaniu w dniu ósmym. Jego świat ma precyzyjnie 7.000 lat, z czego ostatni tysiąc jest królowaniem Mesjasza ze sprawiedliwymi. Człowiek – jego zdaniem – nie jest duszą w ciele, ale ciałem z duszą.

→ Nieposłuszeństwo dziecka [56]

Rzeczywistość zapowiadana przez szabat nie powinna więc dotyczyć samej duszy albo też duchowego aspektu człowieka, ale ciała. Wszystkie obietnice i proroctwa eschatologiczne powinny więc również spełniać się cieleśnie. To zaś może się stać tylko przy założeniu, że sprawiedliwi otrzymają już swoją nagrodę na ziemi, w przemienionych warunkach, ale jednak ziemskich. Nie będzie wtedy ziemskich trosk i kłopotów, tego, co w ludzkim bytowaniu jest skutkiem grzechu Adama i Ewy. Choć będzie miejsce i na uprawę ziemi i na spożywanie darów ziemi, a może nawet i na rodzenie dzieci – dla tych, których powtórne przyjście Chrystusa zastanie przy życiu – będą to już zajęcia nie tyle „ziemskie", ile „rajskie".

Jak długo trwa ten świat, tak długo aniołowie pozostają stróżami, komunikują dary Ducha Świętego. Aż nastanie czas pierwszego zmartwychwstania, kiedy to ludzie święci będą w tysiącletnim królestwie Mesjasza na ziemi prowadzić ten sam sposób życia co aniołowie i będą z nimi zjednoczeni. Nie oznacza to, że staną się aniołami lub też że zmianie ulegnie ich natura cielesna na nie cielesną: w zmartwychwstałym ciele osiągną jakości natury anielskiej. Pan przyjdzie z „aniołami świętymi", z tymi, którzy pozostali Mu wierni, którzy nie przekroczyli wyznaczonych im granic, ale czcili Boga w niebie każdemu przeznaczonym, „zadawalając się" danym im darem Ducha.

→ Aniołowie niżsi od ludzi [50]

Przyjdą wraz z Synem Bożym, służąc dalej zmartwychwstałym w oddawaniu czci Bogu. Liturgia, która rozpoczęła się stworzeniem aniołów, której figurą był siedmioramienny świecznik, uzupełnieniem kult eucharystyczny, dopełnia się na Nowej Ziemi pierwszego zmartwychwstania, w nowej Jerozolimie. Duchowa jedność, jaką zachowali święci aniołowie, umożliwi zmartwychwstałym przezwycię-

żenie ludzkiej złożoności duszy i ciała, napięcia między racjonalnością a popędliwością. Dlatego też „ani żenić się nie będą, ani za mąż wychodzić" (Łk 20, 35). Przez całe millenium, w jedności z aniołami, święci będą wzrastać dzięki widzeniu Pana i przez niego nauczą się czcić Boga Ojca. W tym właśnie pomagać będą aniołowie. Po ostatecznym zmartwychwstaniu Bóg da ludziom bezpośrednie widzenie Boga i rola aniołów, służebna względem ludzi się skończy. Pozostaną na swoich „miejscach", a kult Boga obejmie wszystkich zbawionych.

Trzeba zwrócić uwagę również na to, że w takiej interpretacji zawarta jest polemika z gnostykami. Podkreślali duchowy charakter szabatu, odrzucając jego „cielesne" znaczenie jako nieprzystojne dobremu Bogu, duchowo więc też odnosili jego znaczenie do czasów ostatecznych. Ptolemeusz pisał do Flory:

Ptolemeusz (II w.)

> *List do Flory* 5, 8-12: Prawodawstwo, które nazywamy typicznym, zawiera obrazowe zapowiedzi rzeczywistości duchowych i transcendentnych, a więc przepisy w sprawie ofiar, obrzezania, szabatu, postu, paschy, chlebów przaśnych i inne. Ponieważ te obrzędy miały charakter jedynie obrazów i symboli, otrzymały z chwilą objawienia się Prawdy zupełnie inne znaczenie. Zostały zniesione w swej formie widzialnej i zastosowaniu cielesnym, uwydatnione natomiast ponownie w swym znaczeniu duchowym, przez nadanie starym nazwom nowej treści. Zbawiciel kazał więc wprawdzie nadal składać ofiary, ale nie ze zwierząt ani z wonnych kadzideł, lecz z hymnów pochwalnych i dziękczynnych, oraz z aktów miłości bliźniego i miłosierdzia. Żądał też wprawdzie obrzezania, ale nie ciała, lecz serca i umysłu; żądał święcenia szabatu, lecz w postaci unikania złych uczynków... (tłum. M. Michalski, ALP).

Było to wyjaśnienie niewątpliwie pobożne, podjęte przez wielu Ojców Kościoła w sensie dosłownym, jednak nie w sensie ideologii. Dla gnostyków szabat i cały Stary Testament, jeśli już miał jakieś znaczenie, to czysto duchowe. Dla tych ich oponentów, którzy nie chcieli uciekać się do alegorii – jak na przykład Ireneusz – ratowanie jedności historii zbawienia wiązało się z koniecznością dosłownego trzymania się zapisów odrzucanych przez gnostyków.

Dosłownie prawie jak Ireneusz pisał Metody z Olimpu:

Metody z Olimpu (ok. 300)

> *Uczta*, IX, 1: (...) otrzymujemy symboliczny nakaz obchodzenia święta Pańskiego w siódmym dniu, kiedy już zostaną ukończone owoce ziemi, to zna-

czy kiedy ten świat zostanie dokończony w siódmym tysiącleciu, gdy Bóg naprawdę ukończy świat i będzie się w nas radował (tłum. S. KALINKOWSKI).

Gdzie indziej pisze, że świat ten zostanie ostatecznie przemieniony po millenium i osiągnie formę anielską. Jego argumentacja jest najbliższa Ireneuszowi. Można chyba przypuszczać, że skłania się ku wierze w millenium z powodu preferowanej dosłowności w interpretacji Pisma.

Klasycznym reprezentantem millenaryzmu jest również św. Justyn. Pisze on tak:

Justyn (167)

Dialog z Żydem Tryfonem 80, 5. 81, 3: Otóż ja i wszyscy chrześcijanie zupełnie prawowierni, my wiemy, że nastąpi i ciała zmartwychwstanie, i tysiąclecie w Jerozolimie, odbudowanej, upiększonej i powiększonej, tak właśnie jak to stwierdzają prorocy Ezechiel, Izajasz i inni. [Następuje Iz 65, 17-25] Otóż zrozumieliśmy, że to, co powiedziano słowy: „Albowiem jako dni drzewa żywota będą dni ludu mego, dzieła swej pracy przedłużą" (Iz 65, 22), oznacza pod osłoną tajemnicy tysiąclecie. Adamowi bowiem powiedziano, że tego dnia, którego by jadł z drzewa, tego też umrze, i wiemy, że nie skończył lat tysiąca (tłum. A. LISIECKI).

Dalej odwołuje się do Apokalipsy i mówi o ostatecznym zmartwychwstaniu. Cytat z Izajasza nie pozostawia wątpliwości, że Justyn wyobrażał sobie to tysiąclecie na ziemi, w materialny sposób. Justyn, mówiąc o mesjańskim tysiącleciu z Apokalipsy, tłumaczy go przez analogię do wieku Adama: miał umrzeć w tym samym dniu, w którym by zgrzeszył, a jako że jeden dzień jest jak tysiąc lat, nie dożył tysiąca, lecz umarł „przedwcześnie" w 930 roku życia.

Tertulian (220)

Inaczej wyobrażano sobie millennium w środowisku montanistycznym czego świadkiem jest Tertulian. Montaniści spodziewali się zstąpienia niebiańskiej Jerozolimy już w roku...

Zawód, jakiego doznali nie trwał jednak długo i nadal wierzyli, że Miasto święte zstąpi i będą tam żyć po zmartwychwstaniu. Tertulian pisał;

Przeciw Marcjonowi III, 24, 5n: A my twierdzimy, że dla przyjęcia świętych po zmartwychwstaniu i dla obsypania ich wszelkimi dobrami duchowymi, jako bogactwo na wyrównanie tego, czym albo wzgardziliśmy na świecie, albo co utraciliśmy, Bóg przewidział takie miasto: bo przecież sprawiedliwe to i Boga godne, żeby tam radowali się Jego słudzy, gdzie przedtem byli uciemiężeni w Jego właśnie imieniu. Taki jest sens królestwa ziemskiego.

(6) Po tysiącu lat tego królestwa, w czasie którego będzie się dokonywać zmartwychwstanie świętych, powstających z martwych wcześniej lub później, w zależności od zasług, nastąpi zniszczenie świata i ogień sądu. Zostaniemy wtedy przemienieni momentalnie w substancję anielską poprzez przywdzianie nieskazitelności i zostaniemy przeniesieni do królestwa niebieskiego... (tłum. S. Ryznar).

Sprawiedliwość wymaga, zdaniem autora, by była jakaś różnica między zbawionymi, gdyż różne są ich zasługi. Raczej nie mógł przewidywać różnicy w niebie, to jest w domu Ojca, tak więc zakłada ją w tysiącletnim królestwie na ziemi; każdy zbawiony będzie przebywał w nim przez taki okres, na jaki zasłużył. Gorzej z tymi, którzy nie zmartwychwstaną w pierwszym zmartwychwstaniu, w tysiącletnim królestwie. Ci bowiem zostaną wskrzeszeni już po jego zakończeniu i tylko po to, by zostać potępionymi w gehennie. Tertulian wyobrażał sobie, że święci będą się przyglądać ich mękom i będzie to dla nich dodatkowych źródłem radości (*O widowiskach* 30).

Koncepcja millenarystyczna była żywo obecna w Kościele jeszcze w III wieku, bardzo intensywnie zwalczał ją Orygenes i Dionizy Aleksandryjski. W IV wieku straciła już teren ustępując koncepcji jednego zmartwychwstania. Od pewnej „podwójności", związanej zapewne z liniową koncepcją czasu, który płynie jak rzeka, mentalność chrześcijańska nigdy się nie uwolniła do końca. Jej śladem może być współczesne rozróżnienie na „sąd szczegółowy" po śmierci człowieka i „sąd ostateczny" na końcu czasów. W wersji laickiej zaś śladów millenarystycznych utopii można by się pewnie doszukać w komunistycznej mrzonce równości i szczęśliwości powszechnej.

Bibliografia

J. Wojtczak, *Eschatologiczne koncepcje Laktancjusza w VII księdze „Divinae Institutiones"*, VoxP 10 (1990), z. 19,

Tarnowskie Studia Teologiczne, rocznik 2000.

H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków*, rozdz. 6, WAM Kraków 2007.

III.7.3. Apokatastasis [60]

Sam termin *apokatástasis* miał w starożytności wiele znaczeń całkiem, rzec by można, banalnych: powrót do poprzedniego stanu, uzdrowienie, cykliczny powrót pór roku czy gwiazd na „swoje" miejsce, powrót okrętu do portu. W takich też znaczeniach występuje w *Septuagincie*, w literatu-

rze oraz u Ojców Kościoła. Wraz z Nowym Testamentem i z pogłębiającą się refleksją nad zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa, słowo to zaczyna nabierać dodatkowo innego, bardziej technicznego sensu. Potocznie określa się nim obecnie pogląd o powszechnym zbawieniu wszystkich ludzi, często na dodatek w znaczeniu wielkiego ułaskawienia. Zobaczmy, jakie treści termin ten niesie od początku.

Pierwszym tekstem, do jakiego wypada się tutaj odwołać są Dzieje Apostolskie. Oto cały interesujący nas fragment:

> Dz 3, 21: Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły czasy odpoczynku w obecności Pana, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy, co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków.

Jest to jedyne miejsce w Nowym Testamencie, gdzie występuje to pojęcie. Analizując ten fragment, musimy zauważyć, że zdanie to zdaje się wyrażać pewien warunek. W formie negatywnej można by je zapisać: jeśli nie będziecie pokutować i nie nawrócicie się, nie nastaną czasy odpoczynku ani nie przyjdzie Mesjasz. Nie może On bowiem przyjść przed tym, nim wszystko zostanie odnowione; wierzący tęsknią za Chrystusem, wyczekują Jego przyjścia, muszą jednak dla przyspieszenia tego momentu najpierw nawrócić innych. Apokatastaza zatem nie jest celem, ani nie o nią przede wszystkim chodzi, ale celem jest ostateczne przyjście Chrystusa i „odpoczynek przed Jego obliczem", co będzie mogło nastąpić po odnowieniu wszystkiego.

Po raz pierwszy znajdujemy nasz termin w kontekście zbawienia Chrystusowego u Justyna:

Justyn (167)

> *Dialog z Żydem Tryfonem* 134, 4: Teraz Chrystus przyszedł, w celu apokatastazy dzieci wolnych, a także niewolników wśród nich się znajdujących, równą darząc godnością wszystkich, co strzegą Jego przykazań (tłum. A. Lisiecki).

Wzmianka o wolnych i o niewolnikach wskazuje, że chodzi tutaj o wszystkich ludzi, a sens terminu *apokatástasis* jest prawdopodobnie ten sam, co w cytowanym powyżej fragmencie z Dziejów Apostolskich. Innymi słowy mówiąc, według Justyna, pierwsze przyjście Jezusa miało na celu nawrócenie wszystkich, by zachowywali Jego słowa i obdarzenie wszystkich równą godnością: tych, którzy wcześniej byli wolni i dawnych niewolników. Czy jednak jest to bezsprzecznie echo nadziei powszechnego zbawienia, trudno stwierdzić.

Na baczniejszą uwagę zasługuje Ireneusz z Lyonu. Znajdujemy takie oto zwroty z użyciem naszego pojęcia: „Bóg przywróci nas jako żyjących" (AdvHaer V, 12, 1), „Pan przywrócił nas do przyjaźni przez swoje wcielenie, stając się pośrednikiem między człowiekiem i Bogiem" (V, 17, 1), „w ostatecznych czasach Pan ukazał się i odnowił (*apokatéstesen*) wszystkich" (IV, 36, 7). To ostatnie zdanie jest szczególnie interesujące z uwagi na kontekst. Ireneusz mówi bowiem o robotnikach z winnicy, z których każdy otrzymał jednego denara (Mt 20, 1-16). Sens apokatastazy jest tu więc dodatkowo jeszcze podkreślony przez akcent położony na jednakową zapłatę dla wszystkich. Zauważmy jednak, że tak pojęta apokatastaza nie jest niczym w rodzaju amnestii pomijającej wszelkie ludzkie zasługi. Nawet ostatni robotnicy bowiem pracowali przynajmniej godzinę. Nie znaczy to też, by Ireneusz nie pisał o wiecznym piekle dla diabła, jego aniołów i tych, którzy na to zasłużą (IV, 40, 1.). Pozostaje ludziom możliwość odejścia od Boga i przyłączenia się do szatana; kara piekła dotknie jednak tylko takich, którzy świadomie i dobrowolnie dokonają takiego wyboru i mogą być nazwani „synami diabła". Antygnostycko zaznacza, że nastąpi to nie przez naturę, gdyż wszyscy są stworzeni przez Boga ale przez definitywne i dobrowolne przylgnięcie do szatana.

Ireneusz z Lyonu (ok. 200)

Znajdujemy zatem u Ireneusza teksty mówiące o apokatastazie oraz o wiecznym potępieniu; można by dodać do tego jeszcze słynną teorię „rekapitulacji", czyli przywrócenia porządku całego stworzenia tak, by Chrystus znowu był jego głową. Wynika z tego, że pojęcie apokatastazy samo przez się nie zakładało „obowiązkowego" zbawienia wszystkich. Nawet gdy mówiono o „odnowieniu wszystkiego" czy wszystkich, nie nadawano temu wyraźnie znaczenia powszechnego, obejmującego całość stworzeń, ale zostawiano margines na wolność ludzi, którzy mogą odejść na stałe od Boga. Nie ma więc mowy ani o powszechnej amnestii ani o doktrynie zapewniającej powszechne zbawienie. Chodzi raczej o Boży plan zbawienia wszystkich ludów i o nadzieję znalezienia się w gronie zbawionych.

Według biskupa z Lyonu apokatastazą nie zostaną objęte takie stworzenia Boże, które nie tylko pozwalają skusić się szatanowi do odejścia od Boga, ale które dobrowolnie w tym stanie apostazji pozostają na zawsze. Wykluczony jest jakikolwiek determinizm i przypadek. Inaczej rzecz się przedstawiała w heterodoksyjnych systemach gnostyckich, które też pojęciem apokatastazy się posługiwały.

Niejaki Marek ze szkoły walentyniańskiej wierzył w kompletną apokatastazę i przedstawiał ją mitycznie jako współbrzmienie dźwięków wyda-

wanych przez wszystkie stworzone elementy (AdvHaer I, 14, 1). Trudno jednak sądzić, by należąc do uczniów Walentyna, mógł głosić także powrót materii.

Apokatastaza w ujęciu gnostyckim (walentyniańskim) polegać by miała wyłącznie na reintegracji Mądrości, która w wyniku swego grzechu znalazła się poza Pleromą jako substancja duchowa (I, 2, 4 – 5). Błądzi ona po świecie wydana na pastwę namiętności, a w końcu zostaje odnaleziona jako „zagubiona owieczka" i doprowadzona do owczarni (I, 8, 4.). W praktyce istnieje ona w gnostykach (= pneumatykach). Dzięki nim jednak mogą osiągnąć zbawienie także psychicy należący do Kościoła, czyli także oni zostaliby objęci apokatastazą. Ci zaś, którzy należą do „płodu poronionego", czyli do materii i z nią są współistotni zostaną unicestwieni. Także u gnostyków więc widzimy pojęcie apokatastazy współistniejące z niepełnym zbawieniem. Powrót do stanu pierwotnego jest w istocie powrotem do stanu sprzed powstania materii na skutek grzechu Mądrości, a nie zbawieniem wszystkiego, co istnieje. Wykluczone zostaje to, co istnieć nie powinno, gdyż jest owocem grzechu. Pneumatycy mający udział w duchowej substancji Pleromy są przeznaczeni do apokatastazy, ludzie psychiczni, współistotni z Demiurgiem, są do niej zaproszeni, a materialni wykluczeni.

Wszystko, co do tej pory przedstawiłem, można by potraktować jako wstęp do zbadania opinii Orygenesa na temat apokatastazy, gdyż z jego imieniem najczęściej jest ona łączona. Zacznijmy rozważać ten problem jakby od końca, czyli od wyklęcia twierdzeń o powszechnym zbawieniu w 300 lat po śmierci Orygenesa.

→ Walentyn [16]

Potępienie nauki o apokatastazie na soborze Konstantynopolskim II w 553 roku, miało formę przejętą z synodu odbytego w tym samym mieście dziesięć lat wcześniej, na żądanie cesarza Justyniana. Anatematyzm dziewiąty synodu z 543 roku brzmiał następująco:

> Jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i bezbożnych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi apokatastaza dla diabłów i bezbożnych ludzi – n.b.w. (DS 411; BF VIII, 101).

Orygenes (253)

Sądzę jednak, że i Orygenes z taką definicją by się zgodził; znał przecież i komentował zdania św. Pawła o tych, którzy nie wejdą do Królestwa (np. Gal 5, 19nn; Ef 5, 5). Anatematyzm przedstawia bowiem apokatastazę jako powszechną amnestię, obejmującą wszystkie istoty, bez żadnych zasług z ich strony, a taka myśl nie przystaje do całości teologii Orygenesa. Bez wchodzenia

w ocenianie teologicznej wagi tego potępienia, zobaczmy w jaki sposób Orygenes mówił o apokatastazie.

Przede wszystkim zaznaczyć należy, że podchodził on do tego tematu niezwykle ostrożnie. Zdawał sobie sprawę z trudności zagadnienia i z tajemnicy, jaką jest okryte wszystko to, co ma związek z końcem tego świata.

Przyjmował on samą realność kar, jak widzimy to w jego apologii *Przeciw Celsusowi*. Chwali tam nawracających się na chrześcijaństwo i pisze:

> *Przeciw Celsusowi* III, 78n: Oni bowiem pragną poświęcić się religii chrześcijańskiej powodowani strachem przed zapowiedzianymi karami; strach ten powstrzymuje ich przed popełnieniem czegoś, za co są przewidziane kary; do tego stopnia ulegli naszej nauce, że ze strachu przed karami, które Pismo nazywa wiecznymi, lekceważą wszelkie męki, które wymyślili dla nich ludzie, i gardzą śmiercią wśród nieprzeliczonych tortur. (79) (...) Ta nauka o karze jest pożyteczna i prawdziwa, a przekazujemy ją skrycie z wielką korzyścią dla ludzi" (tłum. S. Kalinkowski).

Orygenes pisze o karach „zwanych wiecznymi", czyli nie ogranicza czasu kar do tego życia. Gorąco też zachęca, by wręcz modlić się o karę za grzechy już na ziemi, „abyśmy tutaj otrzymali zapłatę, a w przyszłym świecie mogli spocząć na łonie Abrahama" (WjHom 8, 6). „Przyszłe" nie musi jednak, zdaniem Orygenesa, znaczyć „wieczne" z powodu wieloznaczności tego terminu. Greckie słowo *aiôn*, tak jak i hebrajskie *olam* znaczy bowiem wieczność, ale także długie trwanie, na przykład czas trwania świata, o którym nikt nie twierdzi, że jest absolutnie wieczny. Orygenes w *Komentarzu do Listu do Rzymian* pisze o tej wieloznaczności:

> RzKom 6, 5: Pismo niekiedy mówi o wieczności, gdy nieznany jest koniec, niekiedy zaś mówi o niej w sytuacji, gdy końca nie ma w obecnym wieku, ale jest on w wieku przyszłym. Czasami wiecznością nazywany bywa przeciąg jakiegoś czasu albo nawet długość życia jednego człowieka... (albo) wieczność oznacza czas obecnego wieku (tłum. S. Kalinkowski).

Jeśli więc kary są w Piśmie zwane wiecznymi, to trzeba znaleźć właściwe tego słowa znaczenie. Dodatkowym wsparciem dla Orygenesa jest święty Paweł i jego sposób mówienia o czasie i wieczności. Cytuje zdanie z Hbr 9, 26: „Tymczasem teraz raz jeden ukazał się [Chrystus] w końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie" i następnie pisze o wiekach:

> *O zasadach* II, 3, 5: (...) Paweł poucza nas wyraźnie, że po obecnym wieku, który, jak napisano, został stworzony dla zagłady innych wieków, nadejdą

kolejne wieki: „aby w nadchodzących wiekach wykazać przemożne bogactwo jego łaski na przykładzie własnej dobroci względem nas" (Ef 2, 7). Nie powiedział: w jednym albo w dwóch nadchodzących wiekach, ale ogólnie: „w nadchodzących wiekach"; uważam więc, że sens tej wypowiedzi wskazuje na liczne wieki (tłum. S. KALINKOWSKI).

Skoro zaś istnieją liczne wieki (Rufin tłumaczy *saecula*), logicznie rzecz biorąc termin „wieczny" nie musi obejmować ich wszystkich, ale na przykład tylko jeden z nich. Filologicznie jest to uzasadnione. Inne też będzie znaczenie słowa w odniesieniu do Boga, inne do stworzeń. Wszystko bowiem w Bogu, i tylko w Bogu, jest absolutne, a o stworzeniach orzeka się relatywnie. Dotyczy to także pojęć czasu i wieczności. Streszczając i uściślając to, co zawarł w całym dziele, w czwartej księdze *O Zasadach* napisał:

IV, 4, 1: (...) „nigdy" i „kiedy" zawierają znaczenie czasowe, a to, co mówimy o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, należy rozumieć w sensie przekraczającym wszelki czas, wszystkie wieki i całą wieczność. Bo jedynie ta Trójca wykracza poza wszelki sens znaczenia nie tylko czasowego ale i wiecznego. Cała zaś reszta, wszystko to, co istnieje poza Trójcą, zależy szacować w wiekach i czasach (tłum. S. KALINKOWSKI).

Przy takim pojęciu wieczności Boga, a raczej Jego transcendencji wykraczającej poza samo pojęcie wieczności, wyjaśnia się przynajmniej częściowo głoszoną przez Orygenesa nie-wieczność kar. Nic bowiem nie może być wieczne jak Bóg. Kary zwane wiecznymi mogą więc być dłuższe lub krótsze, w zależności o „wieku" jaki ma się na myśli.

Pojęcie wieczności było jednak dla Orygenesa tylko dodatkowym argumentem przeciw nieodwracalności kar piekielnych. Ważniejszy był pawłowy motyw ostatecznego zwycięstwa Chrystusa. Opierał się w tym na Liście do Koryntian:

1 Kor 15, 23-28: (...) każdy [zmartwychwstanie] według własnej kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia. Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc. Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy. Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć. Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego. Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który Mu wszystko poddał. A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich.

Na czym jednak miałoby to według Orygenesa polegać, trudno z pewnością dociec z powodu jego metody dyskutującej każde z możliwych rozwiązań. Jeden z jego tekstów mówi:

> *O zasadach* I, 6, 3: Pozostaje pytanie, czy niektóre istoty należące do stanów żyjących pod wodzą diabła i posłusznych jego złu będą mogły kiedyś w przyszłych wiekach nawrócić się ku dobru – bo przecież mają wolną wolę – czy też trwałe i zastarzałe zło poprzez przyzwyczajenie stanie się ich naturą; oceń sam, czytelniku, czy ta część nie będzie się zupełnie różnić od owej końcowej jedności i zgodności zarówno w tych światach, które są widzialne i tymczasowe, jak i tych, które są niewidzialne i wieczne (por. 2 Kor 4, 18) (tłum. S. Kalinkowski).

Jak to więc będzie naprawdę, Orygenes nie wie. Nie trzeba się zatem dziwić, że gdy imputowano mu jakieś twierdzenia na ten temat, protestował głośno. Pisze o tym w *Liście do przyjaciół w Aleksandrii*. Orygenes zdecydowanie odcina się w nim od uznania zbawienia szatana i uważa rzecz za bezbożność. W świetle tego należy czytać różne jego hipotezy.

Orygenesowe zastrzeżenia odnieść jednak trzeba raczej do samych twierdzeń o zbawieniu szatana, których nie chciał on głosić, a nie do nadziei, gdyż takową raczej posiadał. Widział w tym spełnienie się Bożego planu stworzenia i zbawienia (*O zasadach* II, 1, 1). Wszystko co Bóg robi, robi dobrze w absolutnym sensie. Dlaczego więc dzieło Chrystusa miałoby być ograniczone w swej skuteczności? Czyż nie świadczyłoby to o przewadze szatana nad Bogiem? Tego przyjąć nie może, pisze więc:

> *O zasadach* III, 5, 7: (...) poddanie Chrystusa Ojcu ukazuje szczęście naszej doskonałości oraz przedstawia zwycięstwo podjętego przezeń dzieła, bo Chrystus przekazuje Ojcu nie tylko całość panowania i władania, które naprawił w całym stworzeniu, ale również poprawione i odnowione zasady posłuszeństwa i poddania rodzaju ludzkiego. Jeśli przeto za dobre i zbawienne uznajemy poddanie, w którym Syn jest poddany Ojcu, to konsekwentnie i stosownie uznać winniśmy za zbawienne i korzystne również tak zwane poddanie nieprzyjaciół Synowi Bożemu. A jak stwierdzenie, że Syn jest poddany Ojcu, wskazuje na doskonałą odnowę całego stworzenia, tak samo, gdy mówimy, że nieprzyjaciele są poddani Synowi Bożemu, dostrzegamy w tym dobro poddanych i odkupienie zgubionych (tłum. S. Kalinkowski).

Oprócz biblijnej nadziei na pełne zwycięstwo Chrystusa, niektórzy komentatorzy widzą w tej koncepcji także wpływ stoickiej teorii powrotu wszystkich rzeczy do pierwotnego ognia, który wszystko przemienia. Tak

też Logos Boży, mocniejszy od zła, pociągnie do siebie wszystkie byty rozumne bez naruszania ich osobistej wolności. Mamy tu jednak do czynienia również z fundamentalną zmiennością natury stworzonej.

→ Dzieło stworzenia. Byty rozumne... [51]

Może ona prowadzić do zła, może i do dobra. *Logikos*, który stał się duszą ludzką Chrystusa, przez „mocne postanowienie, niezmierzone uczucie i niezniszczalny żar miłości" tak się zmienił, pod wpływem Boskiego Logosu, że „to co zależało od jego woli, wskutek długotrwałego działania afektu stało się jej naturą" (*O zasadach* II, 6, 5). Dusza ta – skutkiem tego – „posiadła niezmienność" (II, 6, 6). To przylgnięcie do Logosu, które zaowocowało wręcz zmianą natury stanowiło dla Orygenesa podstawę do przedstawionej wyżej wątpliwości: czy przypadkiem szatan, przez długotrwałe trwanie w złu nie zmieni natury do tego stopnia, że niemożliwe stanie się jego nawrócenie?

Większą niepewność niż co do zbawienia szatana wykazuje Orygenes w tym, co dotyczy potępionych ludzi oraz pomniejszych demonów zniewolonych przez szatana. Także na ten temat posiadamy teksty przeczące sobie nawzajem. W jednej z homilii do Jeremiasza komentuje proroctwo o garnkach glinianych. Dopóki takie naczynie jest niewypalone i miękkie, gdy upadnie na ziemię, odkształci się tylko, ale nie zniszczy, można więc je naprawić. Po wypaleniu jednak, gdy upadnie, trzeba je wyrzucić, gdyż nic się już nie da poprawić (JerHom 18, 1).

Wydaje się, że mowa tu o potępieniu wiecznym i że decyzja co do wiecznych losów człowieka zależy tylko i wyłącznie od jego zachowania dobrego lub złego w czasie życia ziemskiego. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę to, co pisałem wyżej o wieczności Boga różnej od jakiejkolwiek innej „wieczności", perspektywa ulegnie zmianie. Pobyt „w ręku garncarza" nie musi być bowiem ograniczony do „tego świata", gdyż światów może być więcej. Oczyszczający ogień także więc nie musi być wieczny absolutnie, ale oznaczać cierpienia w przyszłych światach, będące karą za zło popełnione w tym życiu. Nawet grzech przeciwko Duchowi Świętemu jest przez Orygenesa interpretowany w ten sam sposób. Do biblijnego zdania Mateusza, że „kto popełni bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu, nie będzie miał odpuszczenia ani w tym wieku, ani w przyszłym" (Mt 12, 32), dopisuje: „Może jednak nie będzie miał odpuszczenia w przyszłym wieku, ale dozna go w wiekach następnych (JKom XIX, 14, 88). Podobnie pisze w książeczce *O Modlitwie* 27, 15.

Jeśli więc nawet za ten grzech, który w Ewangelii zostaje określony jako nieodpuszczalny znajduje takie wyjaśnienie, nic dziwnego, że z innymi ludzkimi winami jest jeszcze prościej lub też raczej jeszcze wątpliwiej.

Wśród homilii Orygenesa do Jeremiasza jest jeszcze jedna zasługująca na szczególną uwagę. Mówca daje w końcowej części homilii jakby definicję pojęcia apokatastazy. Cytuję cały interesujący fragment:

> JerHom 14, 18: „Dlatego mówi Pan: Jeśli się nawrócisz, jak cię przywiodę do dawnego stanu" (Jr 15, 19). Słowa te kieruje do każdego, kogo Bóg wzywa do nawrócenia się ku niemu; tajemnica zaś, moim zdaniem, zawiera się w zwrocie: „Przywiodę cię do dawnego stanu". Nikogo nie można przywrócić do miejsca, w którym nie był: „przywrócenie" dotyczy tego, co było czyjąś własnością. Na przykład, jeśli zwichnę sobie kończynę, to lekarz usiłuje „przywrócić do dawnego stanu" to, co zostało zwichnięte; jeśli ktoś słusznie czy niesłusznie znalazł się na wygnaniu, a potem otrzymał możność powrotu do ojczyzny zgodnie z obowiązującymi prawami, to wówczas zostaje „przywrócony" do swej ojczyzny; tak samo możesz myśleć o żołnierzu, który został wyrzucony ze swego szeregu i ponownie został do niej „przywrócony". Bóg zatem powiada tu do nas, którzyśmy się od niego odwrócili, że jeśli się nawrócimy, on nas przywróci do dawnego stanu. Taki jest bowiem cel tej obietnicy, jak napisano w Dziejach Apostolskich: „Aż do odnowienia wszystkich rzeczy, o których od wieków mówił Bóg przez usta świętych proroków swoich" (Dz 3, 21) w Chrystusie Jezusie, „któremu chwała i panowanie na wieki wieków, amen" (1 P 4, 11) (tłum. S. Kalinkowski).

Widzimy apokatastazę w 4 różnych znaczeniach: w sensie powrotu do określonego miejsca, uzdrowienia, powrotu z wygnania i przywrócenia do służby wojskowej. Jest to więc idea powrotu do uprzedniego stanu, nie ma jednak powszechności tego powrotu. Zdanie z Jr 15, 19 zawiera warunek apokatastazy, także więc Orygenes warunek ten podtrzymuje. Na poparcie powagi tego zastrzeżenia cytuje zaś Dz 3, 21, dowodząc w ten sposób, że rozumie to zdanie jako mówiące o realizacji obietnic prorockich, a nie koniecznie jako głoszące apokatastazę wszystkiego.

Orygenes zwykł rozważać wszelkie możliwości. Choć powstrzymuje się od jednoznacznych stwierdzeń co do zbawienia wszystkich, z szatanem włącznie, biorąc taką ewentualność pod uwagę, rozważał także nad tym, w jakim stanie mieliby wszyscy znaleźć się po zaistnieniu apokatastazy. Przede wszystkim powinna ona bowiem być powrotem do stanu poprzedniego. Na gnostycką apokatastazę oraz na unicestwienie materii Orygenes

przystać nie mógł, choć pewnie jako platonik mógł się ku temu skłaniać. Fakt zmartwychwstania Chrystusa jednak nie pozwalał na wykluczenie ciała ze zbawienia i apokatastaza, jakkolwiek by miała wyglądać, musiała łączyć się z powszechnym zmartwychwstaniem. Pewnym wyjściem z problemu było uznanie, że tylko Trójca jest absolutnie niematerialna; wszystkie inne byty zaś posiadają jakieś ciała; jest to rozumowanie analogiczne do przedstawionej już wcześniej kwestii wieczności, która tylko o Bogu orzeka się w znaczeniu absolutnym. W tym życiu dusza posiada ciało z materii zmysłowej, „później jednak będzie korzystać z delikatniejszej i czystszej, która nosi nazwę materii duchowej" (*Zasady* II, 3, 2). Nie można, zdaniem Orygenesa, przyjąć niematerialności końcowej, gdyż bez materii cielesnej nie może być różnorodności w świecie, a taka będzie, ponieważ nie jest wykluczone, że dusze znowu ulegną jakimś namiętnościom oddalającym je od Boga, gdyż pozostaną wolne. Orygenes dyskutuje więc możliwość serii światów, raczej jednak skłania się ku przypuszczeniu, że koniec będzie jeden i definitywny:

> *O zasadach* I, 6, 4: (...) przemija wprawdzie postać bytów widzialnych, jednakże ich substancja nie zostaje całkowicie zniszczona (...)
>
> (...) odnowienie nieba i ziemi, przemiana postaci tego świata oraz odmiana niebios zostanie przygotowana bez wątpienia dla tych, którzy idąc drogą, o której powiedzieliśmy wyżej, dążą do owego szczęśliwego kresu, któremu, jak powiedziano, mają być poddani również wrogowie, a stwierdzono, iż w końcu tym „Bóg jest wszystkim we wszystkim" (1 Kor 15, 28) (tłum. S. Kalinkowski).

Wtedy nie będzie już śmierci ani żadnego zła. Jeśli zaś tak, to jaka będzie postać zmartwychwstałych, w chwale „ciała duchowego"? Nie może być mowy o „rozpuszczeniu" się wszystkiego w Bogu na kształt stoickiego końca świata, kiedy wszystko miałoby zostać zniszczone ogniem. Logos jest lekarzem i umie leczyć odpowiednio wszystkie choroby. W końcu więc „zapanuje nad całą rozumną naturą i przekształci każdą duszę wedle swej własnej doskonałości, gdy każdy swobodnie wybierze to, co chce, i osiągnie to, co wybrał" (*Przeciw Celsusowi* VIII, 72). Każdy więc pozostanie sobą.

Na temat ciała zmartwychwstałego nie miał Orygenes, zdaje się, jasnego zdania. Ma ono być „duchowe", różne od naszego, ale substancjalnie to samo.

Apokatastaza u Orygenesa przedstawia się więc jako hipoteza wysunięta na podstawie biblijnych tekstów, które z jednej strony mówią o groźbie wiecznego potępienia, z drugiej zaś o nieskończonym Bożym miłosierdziu

i o Bożej woli zbawienia wszystkich. Stosując do nich swoją metodę egzegetyczną, zakładającą zawsze istnienie sensu głębszego niż literalny, Orygenes rozważał ją jako możliwość, nigdy nie posuwając się do twierdzeń kategorycznych. Choć rozważa także możliwość zbawienia szatana – pośród innych możliwości – wyraźnie neguje iżby czegoś takiego nauczał jako rzeczy teologicznie pewnej. Nawet jednak w hipotezach i z wszystkimi zastrzeżeniami nigdy nie miała ona dla niego formy amnestii dla wszystkich. Jeśli by miała mieć miejsce, byłaby wolnym wyborem bytów rozumnych, nawróconych po przejściu krótszych lub dłuższych kar. Kar, których nie należy rozumieć jako Bożą zemstę, ale jako konieczne oczyszczenie.

Na Orygenesie nie skończyła się historia apokatastazy. Tak jak nadzieja powszechnego zbawienia istniała wcześniej, tak i trwała w Kościele dalej. Niektórzy autorzy głosili ją z większą pewnością, inni z mniejszą. Najotwarciej zdaje się ją wykładać Grzegorz z Nyssy. Był czytelnikiem dzieł Orygenesa, znacznie wierniej jednak stosował się do zasady pożyteczności duchowej interpretacji biblijnej. Być może dlatego też był bardziej otwarty na szukanie ciągle nowych możliwych znaczeń. Grzegorz pisał:

Grzegorz z Nyssy (394)

> *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*: Zgodnie z powszechnym przekonaniem i nauką Pisma świętego wierzymy, że istnieją istoty bez ziemskiego ciała, nieprzychylne dobru i wrogo nastawione do ludzi, które same wyrzekły się szczęścia i przez odejście od dobra przedstawiają w sobie jego przeciwieństwo. I te, można przypuścić, zalicza Apostoł do podziemnych, przez swą wypowiedź wskazując, że kiedyś, gdy po długich wiekach wszelkie zło zostanie zmazane, żadne stworzenie nie znajdzie się poza królestwem dobra, lecz panowanie Chrystusa zostanie przyjęte również przez wymienione w końcu duchy (tłum. W. Kania, PSP 14, s. 51).

Grzegorz też tylko „przypuszcza", opowiadając się za nadzieją, a nie doktryną, choć jest bardziej zdecydowany od Orygenesa i nie rozważa przeciwnej możliwości. Również on dziedziczy wieloznaczność pojęcia wieczności, pozwalającą na przypuszczenia, iż Chrystusowe zwycięstwo obejmie kiedyś wszystko; gdyż nic nie może być tak wieczne jak Bóg.

Zwolennikiem apokatastazy był także Diodor z Tarsu i Teodor z Mopsuestii oraz wielu innych autorów, których cytaty można by jeszcze przytoczyć, ale wszystkie byłyby podobne do siebie.

Sentencje kościelne konsekwentnie odmawiają prawa bytu tezom o apokatastazie, przeczącym biblijnym przekazom o piekle i możliwości wiecznego odrzucenia. Nie przeczą jednak nadziei zbawienia. Skoro pierwszym

zbawionym przez Chrystusa był łotr nie wiedzieć czemu zwany „dobrym", to może i my wszyscy...

Bibliografia

W. Hryniewicz *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei,* Verbinum 1989.
H. Pietras, *Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja zbawienia, czy powszechna amnestia?* Collectanea Theologica 62 (1992) z. 3, 21-41.
H. Urs von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będę zbawieni?* tłum. S. Budzik, Biblos 1998.
H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, rozdz. 7-8, WAM Kraków 2007.

III.7.4. Końcowe zmartwychwstanie [61]

Bez względu na to, czy ktoś wierzył w millenaryzm, czy oczekiwał powszechnego zbawienia czy nie, u podstaw leżała wiara w zmartwychwstanie na końcu świata. Było to wręcz podstawowym wyróżnikiem chrześcijaństwa, gdyż nawet jeśli w zmartwychwstanie wierzyli też w większości Żydzi, nie stanowiło to prawdy wiary dla nich najbardziej charakterystycznej. Chrześcijanie czuli więc potrzebę mówienia i pisania o zmartwychwstaniu. Dotrwały do naszych czasów dziełka Atenagorasa, Tertuliana, Metodego z Olimpu; zaginęły Orygenesa, Hipolita, Justyna i wiele innych. W najstarszym z nich – w dziele Atenagorasa z Aten – spotykamy filozoficzną argumentację za zmartwychwstaniem z celowości stworzenia:

Atenagoras z Aten (poł. II w.)

O zmartwychwstaniu umarłych 13. Powodem stworzenia człowieka jest jego wieczne bytowanie, a przyczyną wiecznego bytowania jest zmartwychwstanie, bez którego człowiek nie mógłby trwale istnieć (tłum. S. Kalinkowski).

Gdyby miało nie być zmartwychwstania, łączenie duszy z ciałem byłoby bezcelowe, a ponadto niesprawiedliwe: większość przykazań nie dotyczy duszy, tylko ciała, jak na przykład zakaz cudzołóstwa czy kradzieży. Dlaczego zatem sama dusza miałaby być karana lub nagradzana z tytułu zachowywania tych przykazań?

Brak jakichkolwiek danych na ten temat prowokował ludzi do puszczania wodzy wyobraźni. Wiedziano jednak, że w sumie jest to poddane tylko

i wyłącznie wierze, a filozoficznie da się uzasadnić tylko i wyłącznie niesprzeczność takiej wiary.

Nadzieja eschatologiczna pierwszych pokoleń powoli wygasała, coraz mniej zatem, wraz z upływem czasu, mówiono o terminie końca świata i tego zmartwychwstania; stało się to natomiast wyróżnikiem różnorakich sekt rodzących się raz po raz w Kościele. Miało to jednak nastąpić i bez względu na to, czy ktoś wierzył w podwójność tego zmartwychwstania w tysiącletnim odstępie, czy nie; trzeba było czekać. Orygenes wyobrażał sobie serię światów poprzedzających ostatni akt, Tertulian pisał o otchłani, w której czekać na zmartwychwstanie mieliby wszyscy z wyjątkiem męczenników (*O duszy* 58). Ci bowiem zasłużyli już na szczęście w raju, choć przed zmartwychwstaniem nie będzie to jeszcze mieszkanie Boga. Tam dobrzy będą spoczywać na „łonie Abrahama", źli zaś będą cierpieć karę ognia. Uważa – po stoicku – że dusza jest cielesna, a znoszenie kar przed zmartwychwstaniem jest dla niego kolejnym tego dowodem. Ogień ten jest jak najbardziej materialny i ku przestrodze wydobywa się z wulkanów (*O pokucie* 12). Zmartwychwstanie złym utrwali karę ognia na wieczność, dobrym – da życie z Bogiem. Opinia ta ugruntowała się przede wszystkim na Zachodzie; spotykamy ją u Hilarego, Ambrożego, Augustyna i Hieronima

To cielesne wyobrażenie kary i nagrody po śmierci rozpowszechniało się w odpowiedzi na gnostycki spirytualizm. Zgodnie z założeniami gnostyków nie ma miejsca na cielesność w życiu wiecznym, gdyż wszelka materia jest „płodem poronionym", skazanym na unicestwienie. W IV wieku do podkreślania tej cielesności przyczyniła się także reakcja antyorygenesowa; bano się jego mówienia o zmartwychwstaniu w ciele substancjalnym, a nie w ziemskim. Oczywistą jest rzeczą, że wnioski, jakie wysuwał Orygenes, miały sens tylko przy jego platonizujących założeniach preegzystencji bytów rozumnych w substancjalnych ciałach.

Akcentowano więc zmartwychwstanie w „tym" ciele, o tożsamości sprowadzonej czasem wręcz do elementów ciała. Grzegorz z Nyssy, autor koncepcji duszy absolutnie bezcielesnej i nie podlegającej jakimkolwiek prawom materii, uważał, że dusza – w oczekiwaniu na zmartwychwstanie – będzie towarzyszyć wszystkim swoim elementom cielesnym, by połączyć je, gdy przyjdzie na to pora. Pisał:

→ Dzieło stworzenia. Byty rozumne [51]

> *Dialog o duszy i zmartwychwstaniu*: To co jest duchowe i nie ma rozciągłości, nie kurczy się, ani nie rozciąga, lecz w następstwie swej niewidzial-

nej i bezcielesnej natury jest obecne zarówno w złączonych z sobą w żyjącym ciele elementach, jak i rozdzielonych po jego śmierci częściach. Dusza nie czuje się ścieśniona, gdy są one złączone w ciele, ani opuszczona gdy po oddzieleniu się wracają do pokrewnych im sytuacji, nawet gdy wskutek różności swej natury daleko od siebie stoją. Dla natury duchowej nie jest żadnym trudem pozostać w każdej części, z którą wrosła w połączeniu z ciałem (tłum. S. Kania, PSP 14, s. 40).

Grzegorz z Nyssy (394)

Dusza będzie więc zbierać elementy, jakie należały do jej ciała... ale raczej nie wszystkie, jakie kiedykolwiek należały. Wygląda na to, że Grzegorz, trochę podobnie jak Orygenes, postuluje wskrzeszenie ciała „substancjalnego", niekoniecznie identycznego z ciałem zmarłym na poziomie atomowym. Również Augustyn uważał, że choć ciało zmartwychwstałe będzie identyczne z ciałem ziemskim, nie będzie miało żadnych defektów czy zniekształceń, a ciała dzieci będą jakby ciała dorosłych. Augustyn nie nazywa ich „substancjalnymi", ale „duchowymi" i podkreśla, że będą doskonalsze nawet od ciał pierwszych rodziców przed grzechem:

Augustyn (430)

O państwie Bożym, XIII, 22: Ciała sprawiedliwych w przyszłym zmartwychwstaniu ani nie będą potrzebowały żadnego drzewa żywota, żeby jakiejkolwiek chorobie lub starości postępującej nie ulegać, ani też żadnych cielesnych pokarmów, żeby uniknąć jakiejkolwiek przykrości sprawianej głodem lub pragnieniem. Ozdobione przecież będą pewnym i ze wszech miar doskonałym darem nieśmiertelności; nie będą więc miały żadnej potrzeby pożywiania się pokarmem, ale jeśli zechcą , będą go mogły spożywać. (...) Bo takim właśnie ciałom nie jest odjęta władza jedzenia i picia, lecz potrzeba jedzenia i picia. Nie dlatego też te ciała będą duchowe, że przestaną być ciałami, lecz że trwać będą ożywione przez ducha (tłum. W. Kubicki).

Ciała te będą jak najbardziej prawdziwe, do tego stopnia, że będą zawierały w sobie wszystko, co posiadały za życia ziemskiego: nawet obcinane przez całe życie włosy czy paznokcie znajdą w nim swoje miejsce. Zawsze jednak w pełnej harmonii i pięknie (*O państwie Bożym*, XXII, 19). Wszyscy będą mieli ciała jakby mieli po 30 lat, gdyż tyle mniej więcej miał Chrystus, gdy zmartwychwstał.

Po zmartwychwstaniu jedni pójdą do nieba, gdzie otrzymają dar widzenia Boga, inni do Otchłani, co dla niego jest jednoznaczne z piekłem potępionych. Augustyn uważał, że zbawienie zależy w absolutnej mierze od chrztu. Jest ono bowiem darem danym darmo i z natury rzeczy nikomu się

po sprawiedliwości nie należy. Ludzie nieochrzczeni nie mogą być zbawieni, ale w zależności od tego, jak wypadną na sądzie, będą się mieć w piekle lepiej lub gorzej. Ci, którzy nigdy nie zgrzeszyli, ale nie zostali ochrzczeni, też więc pójdą do piekła, ale ich los będzie prawdopodobnie w miarę dobry, gdyż Bóg nie skazuje nikogo na kary, jeśli człowiek na nie nie zasłużył:

> Augustyn, *Enchiridion o wierze, nadziei i miłości* 23, 93.
>
> Z pewnością bardzo lekka będzie kara tych, którzy nic nie dodali do grzechu pierworodnego, który zaciągnęli, natomiast dla wszystkich innych, którzy cokolwiek doń dołożyli, będzie kara o tyle bardziej znośna, o ile mniejsza okaże się ich przewrotność.

Jak widać, lepiej jednak pozostać przy pawłowej sentencji, że ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało...

Bibliografia

R. Andrzejewski, *Śmierć tragedia czy wyzwolenie. Kartki z eschatologii Ojców Kościoła*, tłum. i opracował..., AK 72(1980) t. 95, 91-95.
K. Obrycki, *Los złych po śmierci według Tertuliana*, VoxP 10 (1990), z. 19, 599-608.
R. Jędrzejewski, *Bóg a zmartwychwstanie ciał w filoficzno-teologicznej myśli Atenagorasa z Aten*, VoxP 13-15(1993-1995) z. 24-29, 315-322.
H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, WAM Kraków 2007.

III.8. Rzymski skrót wiary – Symbol Apostolski [62]

Jednym z etapów przygotowania do chrztu był wykład wyznania wiary i uroczyste przekazanie go katechumenowi. Nie używano w tym celu soborowych wyznań wiary, ale prostsze, tradycyjnie przyjęte w danym Kościele. Jednym z najbardziej znanych takich wyznań jest tak zwany Skład Apostolski, wyznanie wiary Kościoła rzymskiego. Są w nim obecne wszystkie elementy występujące w chrzcielnych Symbolach.

Przekaz tekstu

Aktualna forma *Apostolskiego wyznania wiary* jest udokumentowana dopiero w *Ordo Romanus baptismalis* i można ją sprowadzić do VI wieku. Wyznania wiary jednak są wcześniejsze i posiadamy dwa świadectwa starsze, z IV wieku, które bardzo wspomnianą ostateczną wersję przypomina-

ją. Jedno (1) jest wyznaniem wiary przedstawionym przez Marcelego z Ancyry papieżowi Juliuszowi I około roku 340, drugie (2) możemy zrekonstruować na podstawie *Komentarza do Symbolu Apostolskiego* (= Exp. Sym.) Rufina z Aquilei. Wyjaśnia on co prawda wersję używaną w jego mieście, stale odnosi się jednak do formuły rzymskiej. Te najstarsze świadectwa wyglądają tak:

(1)

– Wierzę w Boga wszechmocnego (pantokratora)

Marceli z Ancyry († 374)

– i w Chrystusa Jezusa, Jego Syna jednorodzonego, naszego Pana, zrodzonego z (ek) Ducha Świętego i Marii Dziewicy, pod Poncjuszem Piłatem ukrzyżowanego i zmarłego, w trzecim dniu powstałego z martwych, który wstąpił do nieba i zasiadł po prawicy Ojca, skąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych

– i w Ducha Świętego, święty Kościół, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciał, życie wieczne.

(2)

– Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego

Rufin († 410)

– i w Chrystusa Jezusa, Jego Syna jedynego, Pana naszego, który narodził się z (de) Ducha Świętego i Marii Dziewicy, który pod Poncjuszem Piłatem został ukrzyżowany i pogrzebany, trzeciego dnia powstał z martwych, wstąpił do niebios, siedzi po prawicy Ojca, skąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych

– i w Ducha Świętego, święty Kościół, odpuszczenie grzechów, ciała zmartwychwstanie.

Punktem wyjścia dla poszukiwań genezy tego Symbolu jest szeroko udokumentowany fakt, że w każdym Kościele lokalnym przy chrzcie używano jakiegoś wyznania wiary w formie dialogu lub w formie narracyjnej. Musiało zatem być tak i w Rzymie. Wydaje się, że świadectwem takiej praktyki jest wyznanie wiary zacytowane w tak zwanej *Tradycji Apostolskiej* przypisywanej Hipolitowi Rzymskiemu. Pisze on w następujący sposób:

– Wierzysz w Boga Ojca Wszechmogącego?

Hipolit († 235)

– Wierzysz w Chrystusa Jezusa, Syna Bożego, który narodził się z (*de*) Ducha Świętego z (*ex*) Marii Dziewicy i zo-

stał ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem i umarł i powstał żywy z martwych trzeciego dnia i wstąpił do nieba i siedzi po prawicy Ojca i przyjdzie sądzić żywych i umarłych?

– Wierzysz w Ducha Świętego, w święty Kościół (lub: w świętym Kościele) i zmartwychwstanie ciał?

Pomijając spory na temat autora tego dziełka, raczej jest pewne, że pochodzi ono z początku III wieku. Dodatkowym za tym argumentem jest świadectwo Tertuliana, który cytuje *regułę wiary* w swej *Preskrypcji przeciwko heretykom* (13), używając prawie tych samych sformułowań i podając, że Kościół rzymski posiada to samo wyznanie wiary, co afrykański (36). Nie wiadomo, czy formą pierwotną było narracyjne wyznanie wiary przerobione w dialog na potrzeby liturgii chrzcielnej czy też dialog był wcześniejszy.

Łatwo zauważyć, że Marceli wprowadził w tekst pewne drobne modyfikacje, które jednak – zdaje się – nie zwróciły niczyjej uwagi. W *Tradycji Apostolskiej* i u Rufina jest: „Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego". Marceli opuścił „Ojca", co wyraźnie uszło uwadze rzymskich teologów, choć może być dość znaczące. Zdaniem Marcelego bowiem Trójca nie istnieje odwiecznie: od zawsze był tylko Bóg, który jedynie w celu stworzenia i – następnie – zbawienia świata wydał z siebie swą Moc, która jednak powróci do Niego u końca czasów; i znów nie będzie Trójcy, tylko jeden Bóg. Bóg nie jest więc wiecznie Ojcem, ale można Go tak nazwać tylko w ekonomii stworzenia i zbawienia.

→ Szukanie alternatywy [34]

Bóg Ojciec

W rzymskim *Credo* do IV wieku nie ma mowy o Bogu Ojcu jako Stwórcy, w przeciwieństwie do większości ówczesnych wyznań wiary na Wschodzie. Podkreślanie, że jest tylko jeden Bóg – Ojciec i Stwórca – pozostało tam zapewne po sporach z gnostykami, dla których kim innym był Ojciec Jezusa Chrystusa, a kim innym Demiurg tego świata – tak to przynajmniej wyglądało, z grubsza biorąc, w pismach polemicznych. W Rzymie nie uznano za stosowne wprowadzenia takiego doprecyzowania, choć pisma Ireneusza czy Tertuliana pełne są wzmianek o Bogu Stworzycielu. Dlaczego?

Na pewno nie tłumaczy się to brakiem problemów z gnozą heterodoksyjną. Wiemy przecież o działalności Walentyna w Rzymie, jego ucznia Ptolemeusza oraz o Marcjonie, który właśnie tam założył swój paralelny

Kościół. Wydaje się jednak, że za bardzo w ich poglądy nie wnikano, o czym świadczy choćby to, że Dionizy Rzymski przypisuje Marcjonowi dzielenie Boga na jakieś trzy zasady, czego on chyba nigdy sam nie głosił – raczej jego uczniowie. Głoszenie gnostyckich poglądów nie skłoniło Kościoła do uzupełnienia wyznania wiary. Czyżby uważano, że wiara przekazuje się przez powtarzanie? Być może. W każdym razie uznano za wystarczające określenie *omnipotens* na całą działalność Boga Ojca, ze stworzeniem włącznie. Usprawiedliwia to Rufin:

> *Komentarz do Symbolu* 5: Bóg jest nazywany Wszechmogącym, ponieważ dzierży wszelką moc. Dzierży ją zaś Ojciec przez Syna, jak powiedział Apostoł: „przez Niego zostało stworzone wszystko" (Kol 1, 16) (tłum. L. Gładyszewski).

Wyrażenie *omnipotens* odnosiło się więc samo przez się do świata i wskazywało na stwórczą rolę Boga w sposób nie wymagający dopowiedzeń w *Wyznaniu wiary*.

Wydaje się, że najstarszym na Zachodzie świadectwem wprowadzenia zwrotu mówiącego wprost o stworzeniu jest jedna z relacji św. Augustyna (*Mowa* 215). Nie sposób jednak ustalić, czy taki symbol Augustyn w Hipponie odziedziczył, czy sam wprowadził to uzupełnienie pod wpływem swych doświadczeń manichejskich. Wydaje się, że następnym Symbolem, w kolejności chronologicznej, w którym jest mowa wprost o stworzeniu i wymienia się niebo i ziemię, było wyznanie wiary Synodu Toledańskiego I z roku 400. Tak przechodzi ten zwrot aż do *Textus Receptus*, czyli do tekstu ostatecznie przyjętego.

Jezus Chrystus

Drugi artykuł wiary, chrystologiczny, zadziwia jeszcze bardziej swą archaicznością. Bardziej też niż pierwsze zdanie ukazuje, dlaczego pod płaszczem tego *Credo* schronił się Marceli z Ancyry. Sformułowanie rzymskie zachowało pierwotne brzmienie z czasów, gdy na temat preegzystencji Chrystusa nie miano jasnych pojęć. Chrześcijanie różnej proweniencji różnie ją sobie wyobrażali: od judaistycznej tradycji traktującej Chrystusa jako najwspanialszego z aniołów aż do zdobywającej teren filozofii Logosu. Wyznanie wiary widocznie nie chciało wnikać w ustalenia rzeczy niepewnych. Kulminacyjnym punktem kerygmatu chrześcijańskiego były zresztą śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, a nie spekulacje na temat Jego preegzystencji; to okazało się konieczne dopiero pod wpływem pojawiających

się później herezji, zwłaszcza w kontekście arianizmu. Arianie podkreślali, że Syn jest stworzony, ich przeciwnicy gubili się w sformułowaniach od współistotności do podobieństwa. O tym też przede wszystkim mówiono, pomijając wręcz inne kwestie. Właśnie za interpretację monistyczną nicejskiego *homoousios* został potępiony Marceli i nie było na Wschodzie takiego wyznania wiary, które mógłby podpisać. Nasz Symbol zaś zaczyna interesować się Chrystusem od Jego ziemskiego poczęcia, co do którego także Marceli nie miał nic kontrowersyjnego do powiedzenia.

→ Szukanie alternatywy [34]

W stosunku do *Wyznania wiary* Hipolita Rzymskiego odnotowujemy parę różnic; wszystkie pozostają w ramach języka tradycyjnego, biblijnego, można jednak sądzić, że sprowokowane zostały jakimiś sporami doktrynalnymi. Tak więc do pierwotnego stwierdzenia, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, dodano, że jest on Synem Jedynym. Niewykluczone, że spowodowane to zostało przez gnostyckie nauczanie rozróżniające Syna Jednorodzonego (Boski *Nous*), Syna Pierworodnego zrodzonego z Pleromy Eonów i Jezusa Syna Maryi. Podkreślanie jedności Syna Bożego stawało się więc taką samą koniecznością jak akcentowanie jedności Boga, Ojca i Stwórcy na Wschodzie. Doktrynalne znaczenie wydaje się też mieć zrezygnowanie ze sformułowania o narodzeniu Jezusa *de Spiritu Sancto ex Maria* i zastąpienie go zwrotem *de Spiritu Sancto et Maria*. Według pierwszej formuły Jezus pochodziłby z Ducha rzeczywiście, z Maryi zaś tylko pośrednio, jakby przez jej pośrednictwo, niekoniecznie jednak przejąłby od niej pełne człowieczeństwo. Drugie sformułowanie stawia natomiast na jednym poziomie pochodzenie z Ducha i z Maryi, czyli – konsekwentnie – bóstwo i człowieczeństwo Jezusa. Powątpiewanie w prawdziwość Chrystusowego człowieczeństwa było zaś u początków chrześcijaństwa dość rozpowszechnione, gdyż wielu pobożnym wyznawcom wydawało się niegodne Syna Bożego. W sensie ścisłym wyznawali DOKETYZM gnostycy walentynianie, którzy – jak już mówiliśmy – w Rzymie byli dobrze reprezentowani. To właśnie reakcją na ich nauczanie mogło być wprowadzenie uściśleń w tekst *Credo*.

Słowa mówiące o ukrzyżowaniu pod Poncjuszem Piłatem, o śmierci, wniebowstąpieniu i oczekiwanym powrocie Chrystusa jako sędziego wchodziły w pierwotny kerygmat chrześcijaństwa i są obecne we wszystkich wyznaniach wiary. Są one jakby streszczeniem całej wiary w Chrystusa Pana i komentarza wymagałoby raczej ich pominięcie w jakimś *credo* niż ich zamieszczenie. Rufin pisał, że wzmianka o Piłacie jest śladem tradycyjne-

go datowania przez wymienianie imion dostojników państwowych sprawujących akurat swój urząd (*Komentarz do Symbolu* 16). Jeśli odniesiono się nie do cesarza czy konsula, ale do – pomniejszego, jakby nie było – prokuratora Judei, znaczyć to może, że początków tak sformułowanego artykułu wiary należy szukać nie w Rzymie, a w Judei; używa go zresztą św. Paweł w 1 Tym 6, 13. Rzeczywiście bowiem tylko na prowincji miało sens wskazywanie na jakąś datę przez odwołanie się do czasów urzędowania lokalnych urzędników. Datowanie *sub Pontio Pilato* przyjęło się więc, choć w komentarzach próbowano tę prowincjonalną formę uzupełnić. Tak więc Ignacy z Antiochii już dopowie na początku II wieku: „w czasach Poncjusza Piłata i tetrarchy Heroda" (*List do Smyrny* 1), a Justyn: „pod Poncjuszem Piłatem, który rządził Judeą w czasach cesarza Tyberiusza" (*Apologia* I, 13).

Niewątpliwie interesujące jest, że kryzys ariański na Wschodzie w żaden sposób nie zaważył na sformułowaniu chrystologicznej części Składu Apostolskiego, i że *Credo* nicejskie przyjęte zostało tylko teoretycznie, bez żadnych praktycznych reperkusji. Oczywiście Rzym był antyariański, wydaje się jednak, że antyariańskie sformułowania, łącznie z nicejskim, nie znajdowały w nim uznania aż do tego stopnia, by zmieniać swoje wyznanie wiary. Nawet kiedy Wschód przyjął Symbol Nicejski, i oficjalnie ogłosił w Konstantynopolu w 381 r., że nie należy go zmieniać, Zachód trwał przy swoim.

Zstąpienie do piekieł jako artykuł wiary, obecny w naszym *Wyznaniu wiary*, również nie znajduje się w tekstach przekazanych przez *Tradycję Apostolską*, Rufina i Marcelego z Ancyry. O pierwotnej teologii ukrytej pod tą formułą piszę gdzie indziej.

Tutaj zauważmy tylko, że ten zapis do *Credo* wszedł dość późno; po raz pierwszy – na ile udało mi się ustalić – widzimy wzmiankę o nim w *Credo* ogłoszonym na synodzie w Sirmium (tzw. czwarta formuła z Sirmium lub: *Credo datowane*) z 21 III 359, a powtórzonym wkrótce w Rimini. Trudno ustalić, kto zasugerował taką wstawkę, być może ktoś ze Wschodu, może z Syrii, gdzie wiara w zstąpienie do Otchłani miała bardzo konkretny i materialny wręcz charakter. Rufin z Aquilei, komentujący *Apostolskie Wyznanie wiary* wiedział, że jest to artykuł wiary oficjalnie rzadko występujący. Pisze bowiem:

→ Czasy Ojców Apostolskich [1]

Rufin († 410)

Komentarz do Symbolu 16: Trzeba wiedzieć, że w Symbolu Kościoła Rzymskiego nie dodano wyrażenia: „zstąpił do piekieł", a i nie używa się go w Kościołach Wschodu: ale sens

tych słów jest wyrażony tam, gdzie mówi się, że został pogrzebany (tłum. L. Gładyszewski).

W następnych wiekach znajdujemy coraz więcej *Wyznań wiary* z interesującym nas artykułem: np. u Izydora z Toledo (DS 23), w *Quicumque* (DS 76) czy w *Konstytucjach Kościoła Egipskiego* (rec. coptica – DS 62), gdzie ukrywa się pod sformułowaniem *liberavit vinctos*. W teologii zaś zdaje się być odwrotnie: wyjaśnianie zstąpienia do Otchłani zostaje systematycznie wypierane przez teologię odkupienia z podobnie rozłożonymi akcentami.

Duch Święty

Trzeci człon wyznania wiary mówi o wierze w Ducha Świętego, do którego dodaje święty Kościół. Skąd wzięła się taka zbitka pojęć? Ojcowie nie utożsamiali Kościoła z Bogiem ani nie stawiali na jednym poziomie wiary w Boga i w Kościół. Kościół był raczej „miejscem" Boga. Komentatorzy *Tradycji Apostolskiej* zwrócili uwagę, że zakończenie cytowanego przez niego wyznania wiary należałoby raczej przełożyć jako wyznanie wiary w Trójcę w świętym Kościele. Po tej linii idzie wyjaśnienie Tertuliana: „gdzie trzech, to jest Ojciec, Syn i Duch Święty, tam i Kościół, który stanowi ciało dla tych trzech" (*O chrzcie* 6). Tekst *Tradycji Apostolskiej* nie daje *Credo* po łacinie, trudno więc zgadnąć z całą pewnością, jaka była forma gramatyczna dyskutowanego artykułu wiary. Wydaje się jednak, że z uwagi na traktowanie Kościoła jako święte miejsce przybywania Boga powinien on być zapisany w *ablativie*: *in sancta Ecclesia*. Zadziałały jednak prawdopodobnie prawidła asymilacyjne i forma gramatyczna całego *Credo* ujednoliciła się na jakimś etapie rozwoju jeszcze przed powstaniem łacińskiego rękopisu *Tradycji Apostolskiej*, datowanego na przełom IV i V wieku. *Ablativus* przekształcił się w *accusativus*, pociągając za sobą dalsze sformułowania o odpuszczeniu grzechów i zmartwychwstaniu. To ujednolicenie – jak zauważa ojciec de Lubac – nie mogło jednak spowodować utożsamienia Kościoła z Bogiem i dlatego też opuszczono *in* przed *sanctam Ecclesiam* – jak widzieliśmy w wersji łacińskiej *Tradycji Apostolskiej*, u Rufina i Marcelego – i zaczęto interpretować w sensie słów: *credo sanctam Eccelesiam [esse]*.

W dzisiejszej wersji Składu Apostolskiego prastary artykuł o wierze w Ducha Świętego i w Kościół jest uzupełniony o *świętych obcowanie*. Pojawia się to dopowiedzenie w wersjach galijskich z VI wieku (DS 26nn), jest jednak wcześniejsze. Prawdopodobnie pierwotnie oznaczało współuczest-

nictwo w świętych tajemnicach, ze szczególnym uwzględnieniem Eucharystii. Od wspólnoty Stołu Pańskiego prawie natychmiast jednak przechodziło się do ogólniejszej treści przynależności do Kościoła łączącej swych członków między sobą, a później ze zbawionymi w niebie.

Bibliografia

L. Gładyszewski, *Rufina katecheza Symbolu*, Studia Gnesnensia 6 (1981), 9-64 (wstęp i tłumaczenie).

T. Kaczmarek, *Los sprawiedliwych Starego Testamentu po śmierci według świadectw I-II wieku*, VoxP 10 (1990), z. 19, 589-598 (o „zstąpieniu do piekieł").

H. Pietras, *Kerygmatyczna treść formuły „*Zstąpił do piekieł" *u pierwszych Ojców*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, pr. zb. pod red. ks. F. Drączkowskiego i ks. J. Pałuckiego, Polihymnia 1994, 103-123.

Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła, praca zbiorowa, red.: R. Knapiński, TN KUL, 1997 (bibliografia zestawiona przez S. Longosza).

H. Pietras, *Geneza Symbolu Apostolskiego*, tamże, 62-76.

.

IV. KOŚCIÓŁ O SOBIE SAMYM

IV.1. Refleksja nad dziejami [63]

Refleksja nad własnymi dziejami jest poniekąd koniecznością w każdej ludzkiej wspólnocie. Nic dziwnego, że i Kościół takową prowadził. W pierwszym okresie, charakteryzującym się zewnętrznymi prześladowaniami, refleksja ta służyła umocnieniu wspólnoty, uodpornieniu jej na zagrożenia, formowaniu pewnego *antidotum* na strach.

Apokaliptyka

Pierwsza refleksja historiozoficzna, do jakiej wypada się nam odwołać, to ideologia deuteronomiczna, według której losy narodu są ściśle powiązane z jego wiernością Bogu. Jeśli oddalał się od Boga, tracił Jego błogosławieństwo i popadał w niewolę czy w inne tarapaty. Była to historiozofia prosta: grzech powoduje zło, posłuszeństwo Bogu powoduje dobro, dla poszczególnego człowieka, jak i dla całych narodów.

Świadomość żydowska uległa zmianie w tej materii po zburzeniu Jerozolimy i Świątyni w roku 70 przez wojska rzymskie pod wodzą Tytusa. Wydawało się to niektórym tak wielkim złem, że jednak niezasłużonym. Autor apokaliptycznej *Czwartej Księgi Ezdrasza*, napisanej właśnie wtedy, tak rzecz ujmuje:

> 4 Ezdr 3, 28-34: Czy lepiej postępują mieszkańcy Babilonu? Czy dlatego Babilon będzie panował nad Syjonem? Przyszedłszy tutaj zobaczyłem bezbożności... Moje serce zupełnie się zmieszało, ponieważ zobaczyłem, jak podtrzymujesz tych grzeszników i przebaczasz bezbożnie postępującym; swój lud zgubiłeś, a zachowałeś swoich nieprzyjaciół i nie wskazałeś niko-

mu, jak powinien porzucić tę drogę. Czy lepsze rzeczy czyni Babilon niż Syjon? Albo czy pozna Cię inny naród poza Izraelem? Albo jakie pokolenia uwierzyły świadectwu Twojego przymierza, jak te Jakuba? Atoli ich nagroda się nie ukazała, a praca nie wydała owoców. Albowiem przeszedłszy wśród narodów, widziałem je żyjące w zbytkach, a nie pamiętające na Twoje przykazania. Teraz więc złóż na szale grzechy nasze i tych, którzy mieszkają na świecie, a okaże się, w którą stronę odchyli się języczek u wagi (tłum. S. Mędala).

Mówiąc jednym zdaniem, musi istnieć jakieś inne wyjaśnienie zła dotykającego naród, gdyż inni grzeszą jeszcze bardziej, a ich to nie spotyka.

Tak mniej więcej zdała się powstać literatura pisana „ku pokrzepieniu serc" prześladowanych, zwracająca uwagę na to, że co prawda jest niedobrze, ale nie szkodzi, gdyż nawet jeśli będzie jeszcze gorzej, dobro i tak zwycięży, zło zaś zostanie ukarane. W takim kluczu pisali utwory apokaliptyczne i Żydzi, i chrześcijanie.

Zwracając uwagę na historiozofię apokalips, nie chcę wykluczyć ich znaczenia jako objawień prorockich (*apokalipsis* = objawienie). Zajmują się one zarówno początkami świata, jak i jego ostatecznym końcem. Autorzy apokalips rozumieją jednak, że tak samo jak przeszłość i przyszłość, również teraźniejszość posiada sens ukryty, który może ujawnić się tylko w Bożym objawieniu.

Zasadnicza różnica pomiędzy apokalipsami żydowskimi i chrześcijańskimi zdaje się polegać na określeniu szczęśliwego końca. Dla chrześcijan jest on wyznaczony przez postać Jezusa Chrystusa, który już raz przyszedł, już swoim zmartwychwstaniem rozpoczął czasy ostateczne i już działa na korzyść „swoich". Łatwo to zauważyć już w Apokalipsie kanonicznej: i prolog i epilog zaczynają się od wezwania imienia Jezusa (1, 1; 22, 16). Apokalipsy żydowskie zaś większy nacisk kładą na Prawo Boże i na jego zachowywanie, które kiedyś zostanie nagrodzone.

Dzieła historyczne

Laktancjusz (330)

Po tej linii poszła historiografia kościelna. Przykładem nie największym, ale wartym uwagi jest dziełko Laktancjusza *Jak umierali prześladowcy*, napisane po ogłoszeniu tzw. Edyktu mediolańskiego. Pokazuje w nim realizację apokaliptycznych zapowiedzi:

Jak umierali... 1: Teraz Bóg, przebłagany prośbami sług swoich, powalonych i zgnębionych, niebiańską dźwiga pomocą. Oto teraz, po wygaśnię-

ciu spisku bezbożnych, obetrze łzy zasmuconych. Ci, którzy walczyli z Bogiem, leżą; którzy świątynię świętą wywrócili, w większą ruinę popadli; którzy sprawiedliwych pozbawiali życia, pod wpływem kar niebieskich i mąk zasłużonych wyzionęli swe występne dusze; później wprawdzie, lecz ciężej i zasłużenie. Bóg bowiem odkładał ich kary, by dać z nich wielkie i dziwne przykłady, aby się z nich potomni uczyli, że Bóg jest jeden, i że zdolny jest odpowiednie kary wymierzyć bezbożnikom i prześladowcom. Należało dać świadectwo ich śmierci, aby wszyscy, którzy byli z dala, lub którzy żyć będą później wiedzieli, do jakiego stopnia Bóg najwyższy objawił moc swoją i majestat w usunięciu i zniszczeniu wrogów swego imienia (tłum. J. Czuj).

Tolerancja religijna Konstantyna wydawała się chrześcijanom nadejściem Królestwa Bożego. Wszystko, czego się bali, wydawało się przeszłością. Nie pozostało nic innego, jak cieszyć się z łaskawości Boga, objawiającej się w łaskawości cesarza.

Taka wizja dziejów towarzyszyła też największemu historykowi Kościoła starożytnego, mianowicie Euzebiuszowi z Cezarei.

Euzebiusz z Cezarei (339)

Potomni nazwali go „ojcem kościelnej historiografii" ze względu na zainteresowania i wagę jego *Historii kościelnej* (zwykle cytowane jako HE od tytułu po łacinie: *Historia Ecclesiastica*). Jest to niewątpliwie najważniejsze z jego licznych dzieł. Bazuje w niej na dokumentach i listach zawartych w bibliotece cezarejskiej, w kancelarii cesarskiej i innych, skrzętnie zbieranych. W oparciu o te źródła przedstawia w porządku mniej więcej chronologicznym wydarzenia i ich interpretacje w taki sposób, by unaocznić czytelnikom zwycięstwo Boga nad złem. Składały się na to następujące elementy:

- listy biskupów ważniejszych stolic,
- życie i dzieła pisarzy chrześcijańskich,
- bezbożne poglądy ważniejszych heretyków,
- karę Bożą na Żydów za odrzucenie Chrystusa; rozróżnia między Hebrajczykami (patriarchowie przed Mojżeszem, których objawienie przekazali prorocy chrześcijanom), a Żydami (otrzymali objawienie zniekształcone przez prawo Mojżesza). Por. HE I, 4,5nn,
- przebieg prześladowań,
- bohaterstwo męczenników; opisowi męczenników z lat 303-313 poświęcił też osobne dziełko *O męczennikach palestyńskich*.
- zwycięstwo chrześcijaństwa, przejawiające się między innymi w „pokoju konstantyńskim" po *Edykcie mediolańskim* z 313 roku.

Wszystko to było przedstawione jako realizacja Bożego zamysłu dziejowego. U Laktancjusza widzieliśmy, jak sprawiedliwość Boża zatriumfowała w dziejach politycznych. To także jest u Euzebiusza bardzo widoczne, zwłaszcza w panegirykach na cześć Konstantyna. Pokazuje on jednak również zwycięstwo prawdy nad błędem herezji, które miało miejsce już wcześniej, przed ustaniem prześladowań. Omawiając poglądy niektórych gnostyków, pisze:

> *Historia Kościelna* IV, 7, 12-14: Lecz niedługim się demon cieszył powodzeniem, bo prawda sama z siebie odniosła zwycięstwo i z biegiem czasu wspaniałym zajaśniała światłem. W mrok zapadły wrogie wymysły, pogrążone prawdy działaniem. Jedna herezja po drugiej z coraz to nową występowała nauką, a tymczasem te, które się najpierw pojawiały, rozpływały się i ginęły to w tych, to w owych najrozmaitszych i najróżnorodniejszych pomysłach. Wzrastał natomiast i potężniał, zawsze tym samym gorejący światłem, blask powszechnego i jedynie prawdziwego Kościoła, a to, co święte, szlachetne, co czyste i rozumne w bożym życiu i bożej mądrości, rzucało na wszystkie ludy greckie i barbarzyńskie jasne światła snopy. Przycichło tedy z biegiem czasu oszczerstwo, rzucone na całą wiarę naszą, nasza nauka trwała, walne odniosła zwycięstwo i powszechne zyskała uznanie, że jest najlepsza dzięki swej świętości i mądrości, oraz swym zasadom bożym i filozoficznym (tłum. A. Lisiecki).

To zwycięstwo prawdy poprzedzało i przygotowywało zwycięstwo na wszystkich płaszczyznach.

Euzebiusz napisał oprócz tego jeszcze inne dzieła historyczne, starając się być jak najbardziej kompletny. Przez historyczne podejście do Biblii zainicjował odwrót od egzegezy alegorycznej, a w związku z tym odejście od chrystocentrycznej lektury Pisma.

Jego prace nad Pismem miały charakter jak najbardziej naukowy

→ Znaczenie Pisma [21]

Kronika – tablice chronologiczne od urodzenia Abrahama do r. 303. Ukazuje w niej, że judaizm jest najstarszą religią. Część tej *Kroniki* przetłumaczył na łacinę św. Hieronim, uzupełniając ją do roku 378.

Onomastikon – geograficzno-historyczny słownik biblijny, z nazwami oryginalnymi i współczesnymi Euzebiuszowi. Jest to czwarta część (jedyna zachowana) dzieła zawierającego ponadto:

– greckie znaczenie hebrajskich terminów etnicznych,

– topografię Judy i terytorium dwunastu Plemion,
– mapę Jerozolimy i plan świątyni z objaśnieniami.

Komentarze do Psalmów (gigantyczne, znane tylko we fragmentach) i do *Izajasza* – widać w nich nastawienie apologetyczne, dla wykazania, że chrześcijaństwo jest religią starą i sensowną, prawowitą kontynuatorką objawienia danego patriarchom Starego Testamentu. W związku z odrzuceniem prawa jako żydowskiego (a nie „hebrajskiego") nie interesuje go tak często stosowana przez egzegetów – alegorystów duchowa lektura starego prawa na dwóch poziomach ani chrystologiczna nauka, z takiego sposobu wyjaśniania Pisma płynąca. Koncentruje się przede wszystkim na tekstach prorockich wykazując, że zawsze mówiły o Chrystusie. Tak też proroctwa z błogosławieństwa Jakuba nie zrealizowały się nigdy względem Żydów, ale odnoszą się do chrześcijaństwa. Bez dowodów deklaruje, że niektóre proroctwa trzeba rozumieć dosłownie, inne zaś alegorycznie. Odrzucenie alegorii jako zasady egzegetycznej nie daje jednak temu rozróżnieniu większego znaczenia. W Biblii szuka historii, a w historii – powodów odrzucenia Żydów, a później innych wrogów Kościoła..

Kontynuatorzy Euzebiusza coraz mniej pamiętali już z czasów prześladowań, coraz głębiej za to tkwili w chrześcijańskim Cesarstwie. Sokrates Scholastyk, który swoją *Historię* doprowadził do roku 439, wręcz podzielił całe dzieło na księgi, z których każda obejmuje panowanie jednego cesarza. Widzi on wszystko ogarniającą jedność w świecie, kosmiczną harmonię wydarzeń. Jeśli dzieje się coś ważnego w Kościele, jest to również ważne dla Cesarstwa; dotyczy to tak sukcesów, jak i nieszczęść zsyłanych przez Boga jako kara za grzechy (por. ks. V, prolog). Perspektywa jednak w V wieku jest już inna. Kościół nie postrzega siebie już tylko jako ziemskiej realizacji eschatologicznych (apokryficznych) zapowiedzi, ale jako społeczność historycznie uwarunkowaną, która posiada także „świeckie" dzieje. Bardzo celnie podsumowała to Ewa Wipszycka, kończąc wstęp do *Historii* Sokratesa: „Sokrates... – w przeciwieństwie do Euzebiusza, który stawia sobie za cel opowieść o ekonomii Bożej – wolał ograniczyć się i pozostawać na płaszczyźnie konkretnych faktów, składających się na dzieje Kościoła".

Innym kontynuatorem Euzebiusza był Hermiasz Sozomen (zwykle używa się jego drugiego imienia), piszący w tym samym czasie co Sokrates i – delikatnie mówiąc – mocno od niego zależny. Także u niego nie ma już Euzebiuszowej wizji dziejów. Podobnie jak u Teodoreta z Cyru czy Ewagriusza Scholastyka. Przeważać zaczyna mniej lub bardziej stronnicze przedstawianie spraw kościelnych, które okazują się coraz mniej budujące.

Bibliografia

Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* i *O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, POK 3 (1924) (reprint: WAM 1993).

Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wstęp Ewy Wipszyckiej (str. 7-50), PAX 1986 (2 wyd).

Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wstęp Z. Zielińskiego (str. 5-23), PAX 1980.

Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, wstęp Ewy Wipszyckiej (str. 5-94), PAX 1990.

dla równowagi można zobaczyć pogańską historię tych samych czasów: Zosimos z Gazy, *Nowa Historia*, tłum. Helena Cichocka, wstęp Ewy Wipszyckiej (s. 5--50), PAX 1993.

IV.2. Wartość tradycji [64]

Od samego początku Kościoła widoczna jest w nim troska o wierność tradycji przekazanej przez Apostołów. Dawało to jakby gwarancję pozostawania w kręgu Bożej prawdy. Klemens Rzymski powiedział:

> 1 Klem 42, 1n: Apostołowie głosili nam Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus został posłany przez Ojca. Chrystus przychodzi zatem od Boga, Apostołowie zaś od Chrystusa. Jedno i drugie, w tym właśnie porządku, stało się zatem z woli Bożej (tłum. Anna Świderkówna).

Ta mentalność przekazywania, a nie wynajdywania nowości, była co raz to przywoływana. Wierność tradycji dotyczyła przede wszystkim nauki, wyrażała się zaś, albo też znajdowała wyraz, w sukcesji biskupów skrzętnie liczonej od Apostołów. Zajmował się tym często Euzebiusz, powołując się na różne autorytety, na przykład na Ireneusza (AH III, 3, 3), który taki spis biskupów dla Rzymu sporządził (HE V, 6, 1nn).

Szukano jednak nie tylko uzasadnienia dla urzędowego spisu biskupów. Euzebiusz pisze o Papiaszu, chrześcijaninie drugiego pokolenia, o jego gorliwości zbierania informacji o Apostołach. Cytuje jego słowa:

> *Historia kościelna* III, 39, 4: Skoro gdziekolwiek spotkałem którego z tych, co przestawali z prezbiterami, wypytywałem go o ich zdanie, co mówił Andrzej, co Piotr, albo Filip, albo Tomasz, albo Jakub, co Jan, albo Mateusz, albo inny z uczniów Pańskich, ponadto co powiadają Arystion i Jan prezbiter, uczniowie Pańscy. Zdało mnie się bowiem, że z ksiąg nie odniosę tyle korzyści, ile ze słów drgających życiem (tłum. A. Lisiecki).

Odnoszenie się do nauki poprzedników stało się normą. W czasie kontrowersji ariańskiej dochodziło do istnych batalii na cytaty. Ich echem może być *De sententia Dionisii*, napisana przez Atanazego. Był to wybór tekstów Dionizego Aleksandryjskiego – komentowany – sporządzony w celu przeciwstawienia się innemu wyborowi, spreparowanemu przez arian. Bazyli Wielki w książce *O Duchu Świętym* cytuje wypowiedzi Ojców od Klemensa Rzymskiego po Firmiliana z Kapadocji. Slogan Apolinarego z Laodyceji o jednej naturze wcielonego Słowa rozszedł się po świecie i zrobił karierę, gdyż błędnie przypisywano go Atanazemu.

→ Duch współistotny Ojcu [48]

Cyryl Aleksandryjski w mowach i pismach przeciwko Nestoriuszowi posiłkował się niezliczonymi cytatami starszych Ojców. Miast jednak cytować wiele różnych tekstów, z których – prawdę powiedziawszy – i tak wyszłoby to samo, zobaczmy raczej, dlaczego argumentacja z ciągłości tradycji była taka ważna. Autorem klasycznym w tej materii jest Wincenty z Lerynu. Martwi się mnożeniem się błędnych nauk w Kościele i szuka kryterium ich rozpoznania, a raczej rozpoznania prawdy w natłoku różnorakich idei. Pisze:

→ *Mia physis* w [38]

Wincenty z Lerynu († ok. 450)

> *Pamiętnik* 2, 2n: Wobec takiej ogromnej gmatwaniny błędów jest rzeczą wprost konieczną wytyczyć linię wykładu pism prorockich i apostolskich według prawidła kościelnego i katolickiego czucia. (3) W samym zaś znów Kościele trzymać się trzeba silnie tego, w co wszędzie, w co zawsze, w co wszyscy wierzyli. To tylko bowiem jest prawdziwie i właściwie katolickie, jak to już wskazuje samo znaczenie tego wyrazu, odnoszące się we wszystkim do znamienia powszechności. A stanie się to wtedy dopiero, gdy podążymy za powszechnością, starożytnością i jednomyślnością. Podążymy zaś za powszechnością, jeżeli za prawdziwą uznamy tylko tę wiarę, którą cały Kościół na ziemi wyznaje; za starożytnością, jeżeli ani na krok nie odstąpimy od tego pojmowania, które wyraźnie podzielali święci przodkowie i ojcowie nasi; za jednomyślnością zaś wtedy, jeżeli w obrębie tej starożytności za swoje uznamy określenia i poglądy wszystkich lub prawie wszystkich kapłanów i nauczyciel (tłum. J. Stahr).

Ta powszechność, starożytność i jednomyślność jest złagodzona lekko uwagą, że wystarczy zdanie „prawie wszystkich". Tych zaś rozróżnić od

błędnowierców można, odwołując się do sentencji soborów powszechnych, a jeśli takich nie było, porównując ich naukę z poglądami nauczycieli, którzy wytrwali w jedności z Kościołem (3). Daje przykłady wybitnych nauczycieli, jak Orygenes czy Tertulian, którzy za bardzo – jego zdaniem – zaufali swemu rozumowi i stali się pokusą w Kościele, odwodząc od prawdy. Za to porównuje nauczanie Apostołów do złota, które należy przekazać innym bez zanieczyszczeń ani zafałszowań. Nie chodzi jednak o samo przekazywanie w niezmienionej formie. Wręcz przeciwnie:

> *Pamiętnik* 22: W co przedtem nieco mętnie wierzono, to niechaj wykład twój rozświetli. Dzięki tobie niechaj potomność wglądnie w to, co przeszłość, nie pojmując uwielbiała. Tego samego jednak ucz, czegoś się nauczył, byś mówiąc w nowy sposób nowych rzeczy nie mówił.

i dalej:

> 23. Niechże więc wzrasta i olbrzymie nawet postępy czyni zrozumienie, wiedza, mądrość tak w każdym z osobna, jak u ogółu, tak w jednostce, jak w całych Kościele, według poziomu lat i wieków, ale koniecznie w swojej jakości, to jest w obrębie tego samego dogmatu, w tym samym duchu, w tym samym znaczeniu.

Jako przykład takiego wzrostu podaje w tym samym rozdzialiku rozwój i wzrost dziecka: inaczej wyglądają członki niemowlęcia, inaczej człowieka dorosłego, a jest to przecież ten sam człowiek.

Wincenty zebrał argumentację, którą Kościół żył już wcześniej. Przykłady, jakie sam podaje, wskazują, że stosowanie sugerowanych kryteriów prawowierności wcale nie jest takie proste. Prawdę powiedziawszy jednak – innych nie ma w ogóle.

Bibliografia

H. Bogacki, *Tradycja jako źródło teologii dogmatycznej*, CT 34 (1963), 29-79.

J.-M. Szymusiak, *Tradycja, Pismo święte, Magisterium Kościoła*, AK 61 (1969), t. 72, 371-387.

J. Klinger, *Tradycja starochrześcijańska w doktrynie i duchowości Kościołów Wschodnich*, STV 9 (1971), nr 1, 303-320.

B. Częsz, *Ireneusz z Lyonu – wyraziciel Tradycji chrześcijańskiej Wschodu i Zachodu*, AK 71 (1979), t. 92, 355-360.

B. Degórski, *Tradycja – formy i sposoby*, VoxP 9 (1989) z. 16, 493-497.

Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne i Instytut Teologiczny

Księży Misjonarzy w Krakowie, red. T. Dzidek, B. Sieńczak CM, J.D. Szczurek, PAT 1994.

E. Staniek, *Przekaz prawdy objawionej w Kościele w ujęciu Wincentego z Lerynu*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, Polihymnia 1994, 21-24.

V. SŁOWNIKI I INDEKSY

V.1. Słownik osób [65]

Niniejszy zbiór wiadomości nie pretenduje do jakiejkolwiek kompletności. Zawiera imiona tylko tych osób, które są ważne dla zrozumienia treści tej książki. Podaję elementarne wiadomości biograficzne oraz wskazuję miejsca wydania polskich przekładów dzieł, na które się powołuję.

Ambroży (338-397). Urodzony w roku w Trewirze w arystokratycznej rodzinie prefekta Galii. Po śmierci ojca rodzina przeniosła się do Rzymu. W 370 roku został prefektem Mediolanu oraz zarządcą prowincji Ligurii i Emilii i cztery lata później, został wybrany biskupem, choć nie był ochrzczony. Wybrali go jednak jednogłośnie arianie i katolicy, kiedy zgodnie ze swoją funkcją starał się zaprowadzić spokój w zgromadzeniu wiernych, nie mogących dojść do porozumienia na temat kandydata na stolicę biskupią. Ochrzczono go zatem i w tydzień później konsekrowano. Jego teologia jest w znacznej mierze zależna od Orygenesa, Dionizego, Didyma Ślepego, Atanazego czy Bazylego Wielkiego, a także Filona Aleksandryjskiego. Napisał wiele dzieł ascetycznych, moralnych i teologicznych (na przykład *O wierze* dla cesarza Gracjana, który prosił o coś w rodzaju antyariańskiego katechizmu). Zajmował się też sprawami spoza swojej diecezji: uzyskał od cesarza Gracjana zgodę na usunięcie pomnika bogini zwycięstwa z sali senatu rzymskiego i cofnięcie dotacji na kult pogański, nakłaniał cesarza do zwalczania arian. Słynne jest jego zmuszenie cesarza Teodozjusza do publicznej pokuty po zarządzonej przez niego masakrze w Tesalonikach. Umarł 4 IV 397 roku. Jego osobowość wywarła wielki wpływ na Augustyna, którego ochrzcił

w 387 roku. Por. *Misteria i Sakramenty* w: *Wybór pism dogmatycznych*, tłum. L. Gładyszewski, Sz. Pieszczoch, POK 26 (1970). *O wierze do cesarza Gracjana*, tłum. I. Bogaszewicz (właśc. I. Bieda), PAX 1970. *Hexaemeron*, tłum. W. Szołdrski, wstęp A. Bogucki, opr. W. Myszor, PSP 4 (1969). *Wybór pism*: *O pokucie, O ucieczce od świata, O dobrach przynoszonych przez śmierć,* tłum. W. Szołdrski, wstęp C.A. Guryn, opr. C.A. Guryn i E. Stanula, PSP 7 (1971). *Homilie do Ewangelii św. Łukasza*, tłum. W. Szołdrski, wstęp i opr. A. Bogucki, PSP 16 (1977). *Historia Nabota*, wstęp i przekład M. Kozera, Sandomierz 1985. *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach,* tłum., wstęp i opr. L. Gładyszewski, ŹMT 31 WAM 2004.

Ammonios Sakkas. Najwybitniejszy bodaj nauczyciel filozofii w Aleksandrii na początku III wieku. Na podstawie danych przekazanych przede wszystkim przez Porfiriusza (*Vita Plotini* 3; 7; 10; 14; 20) i Euzebiusza z Cezarei (HE XIX 9-10) można ustalić, że uczył przez około 50 lat, do swej śmierci około roku 242. Prawdopodobnie był chrześcijaninem, odszedł jednak od Kościoła, położywszy nadzieję w filozofii. Interesował się także innymi religiami, zwłaszcza perskimi. Jego najwybitniejszym uczniem, oprócz Orygenesa, był Plotyn, który w swoich wykładach kontynuował jego próby pogodzenia Platona i Arystotelesa (por. jego *Enneady*). Zbieżność niektórych poglądów Plotyna i Klemensa Aleksandryjskiego może świadczyć o żywych kontaktach i wzajemnym wpływie Ammoniosa i Pantajnosa pod koniec II wieku.

Antoni Pustelnik (250-356). Pochodził z bogatej koptyjskiej rodziny, około 20 roku życia odziedziczył majątek po rodzicach, pod wpływem ewangelii postanowił rozdać wszystko i poszedł na pustynię. Stawał się coraz sławniejszy, tak więc po kilku latach przeniósł się dalej, a potem jeszcze dalej (ok. 286 r.), do opuszczonego fortu, gdzie się zabarykadował i nie widywał nikogo przez około 20 lat. Po tym czasie podjął się pewnego rodzaju kierownictwa duchowego dla innych pustelników, którzy masowo osiedlali się w okolicy. Antoni zalecał takie odległości pomiędzy poszczególnymi pustelniami, by w ciągu dnia można było dojść z jednej do drugiej, porozmawiać, poradzić się, i wrócić przed nocą; w praktyce było to około 12 mil. Zauważył jednak, że natłok ludzi zbytnio go rozprasza i znowu, ok. 312 r., przeniósł się dalej, w góry nad Morzem Czerwonym. Tam z kilkoma uczniami – sekretarzami dożył śmierci. Z ich pomocą prowadził korespondencję, sam bowiem umiał mówić prawdopodobnie tylko po koptyjsku. Kontaktował się z Atanazym Wielkim, korespondował z Konstantynem i z jego synami, dwa razy podró-

żował do Aleksandrii. Jego dzieło życia i oddziaływanie jest znane dzięki książce Atanazego Wielkiego, po polsku w: *Żywot świętego Antoniego*, oraz *Listy* i wybór apoftegmatów, tłum. Zofia Brzostowska, wstęp i komentarz Ewa Wipszycka PAX 1987, ŹM 35 (2005).

Apolinary z Laodycei (310-390). Ze względu na radykalną postawę antyariańską bywał potępiany przez ariańskich biskupów. Wspierali się za to nawzajem z Atanazym. Był teologiem przejętym przede wszystkim chrystologicznym implikacjom teorii ariańskich, według których Chrystus nie był prawdziwym Bogiem, a jedynie „adoptowanym" synem Bożym. Uważał też, że podkreślanie prawdziwości człowieczeństwa Jezusa przez Antiocheńczyków – po linii poglądów Pawła z Samosaty – prowadzi do rozdzielenia Osoby Chrystusa na dwie. Przeciwko temu wystąpił, głosząc jedność hipostazy Chrystusa.

Ariusz († 336). Kapłan aleksandryjski rodem z Libii, wychowany w Antiochii. Dał nazwę arianizmowi, herezji głoszącej stworzoność w czasie Logosu (to jest Syna Bożego) i odrębność Jego natury (lub substancji) względem natury Ojca. W efekcie negował Jego bóstwo. Logos przyjął ciało (bez ludzkiej duszy) i stał się Chrystusem.

Atanazy Wielki (295-373). Urodzony w Aleksandrii, od r. 319 był diakonem i sekretarzem biskupa Aleksandra, swojego wuja; towarzyszył mu na Soborze Nicejskim. W 328 roku został biskupem. Najwybitniejszy obrońca nicejskiego *Credo*. Wypędzany 5 razy z różnych powodów, spędził ponad 17 lat na zesłaniu. Zmarł 2 V 373 roku. *List do Marcelina o interpretacji Psalmów*, tłum. i wstęp A. Tronina, VoxP 10 (1990), z. 18, 303-331. *Apologie*, tłum. i wstęp J. Ożóg, PSP 21 (1979). *O wcieleniu Słowa*, tłum. i opr. M. Wojciechowski, PSP 61 (1998). *Tomus ad Antiochenos*, VoxP 8 (1988) z. 15, 1027-1038; tłum. A. Gołda. *Listy do Serapiona*, tłum. St. Kalinkowski, wstęp H. Pietras, ŹMT 2 (1996). *Żywot świętego Antoniego*, tłum. Zofia Brzostowska, wstęp i komentarz Ewa Wipszycka PAX Warszawa 1987. Zob. „Zestawienie ważnych pojęć": Problemy Atanazego.

Atenagoras (IIw). Podobno z Aten napisał *Prośbę za chrześcijanami* i *O zmartwychwstaniu umarłych* (tłum. S. Kalinkowski, PAX 1985). *Prośba* zwrócona jest do cesarzy Marka Aureliusza i jego syna Kommodusa i pochodzi prawdopodobnie z roku 177. Atenagoras uważa za niesprawiedliwość, że wszystkim wolno w Cesarstwie pielęgnować własne religie, tylko nie chrześcijanom. Apeluje więc o wolność religijną i odpowiada na zarzuty i oskarżenia. *O zmartwychwstaniu* natomiast jest dziełem filozoficznym. Dowodzi sensowności zmartwychwstania, wy-

chodząc z założenia, że Bóg stworzył człowieka, by istniał, czyli na wieczność. Skoro zaś umiera i dusza oddziela się od ciała, potrzeba, by na nowo oba elementy zostały połączone. Zmartwychwstanie jest również konieczne ze względu na sprawiedliwość: skoro człowiek zasługuje na karę lub nagrodę razem z ciałem, wraz z ciałem powinien też być nagrodzony lub ukarany.

Augustyn z Hippony (354-430). Urodził się w Tagaste w Afryce. Uczył się również w Kartaginie i w Rzymie. Matka, święta Monika, wychowywała go po chrześcijańsku, choć nie nakłaniała do chrztu. Augustyn sam też nie przejawiał takich zamiarów, należał raczej do grona zbuntowanej młodzieży o sceptyczno-libertyńskim podejściu do życia. W bardzo młodym wieku związał się z pewną kobietą, z którą miał syna. Żyli razem kilkanaście lat, odprawił ją jednak, mając zamiar ożenić się z inną; zdaje się, że ta pierwsza była niższego pochodzenia, i nie mógł ożenić się z nią zgodnie z rzymskim prawem. Z tego też jednak w końcu zrezygnował. Pracował jako profesor retoryki w Kartaginie, Rzymie i wreszcie w Mediolanie. Na pewnym etapie życia przyłączył się do MANICHEJCZYKÓW. Historię nawrócenia Augustyna można by pokrótce przedstawić następująco: do mądrości i jej poszukiwania zachęcił go *Hortencjusz* Cycerona, a nauki Ambrożego w Mediolanie, którego początkowo słuchał tylko z powodu retorycznej wartości jego mów, pokazały mu klucz interpretacji Starego Testamentu i pomogły dowartościować wiarę jako konieczną do życia, także na płaszczyźnie codziennych kontaktów międzyludzkich. Z pomocą platonizmu odkrył transcendencję prawdy i odszedł od materializmu oraz zrozumiał, że zło to brak dobra, a nie coś realnie stworzonego. Wreszcie od św. Pawła nauczył się, że Chrystus to nie tylko Mistrz i Nauczyciel mądrości, ale i Zbawiciel dający łaskę. Pod wpływem tych doświadczeń, które następnie w swoich *Wyznaniach* uzna za działanie łaski, zgłosił się do biskupa Mediolanu – Ambrożego i poprosił o przyjęcie do Kościoła razem ze swoim kilkunastoletnim synem Adeodatem. Po katechumenacie przyjął chrzest 24 IV 387 roku w Mediolanie i powziął zamiar powrotu do Afryki, by z przyjaciółmi żyć po zakonnemu w rodzinnym Tagaste. W 391 roku jednak wyświęcono go na kapłana w Hipponie, a w 395 lub rok później na biskupa, gdyż stary biskup tego miasta potrzebował już pomocy. Po jego śmierci w 397 został ordynariuszem Hippony. Opuścił więc założony przez siebie klasztor i założył w domu biskupim wspólnotę księży; do tego „eksperymentu" będą się odwoływały później wszystkie wspólnoty Kanoników Regularnych. Zmarł 28 VIII 430 roku, w czasie oblężenia Hippony przez

Wandalów. Spis najważniejszych prac oraz bibliografię polską dzieł Augustyna w przekładzie polskim i literatury na jego temat znaleźć można w: A. Trape , *Święty Augustyn*, tłum. J. Sulowski, IW PAX 1987. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. Marzena Stafiej-Wróblewska i Elżbieta Sieradzińska, IW PAX 1989. W serii PSP oraz w Wydawnictwie PAX wychodzą sukcesywnie tłumaczenia następnych dzieł. Por. także specjalny numer Vox Patrum, 8 (1988) z. 14, wydany z okazji 1600. rocznicy chrztu Augustyna. Ważniejsze wydania i nowsze opracowania: *O Trójcy Świętej*, tłum. Maria Stokowska, POK 25, Ks. św. Wojciecha 1963; wznowienie: Znak 1997. *Homilie na Ewangelię i pierwszy List św. Jana*, tłum W. Szołdrski, W. Kania, wstęp i opr. E. Stanula, PSP 15 (1977). Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom (trzy komentarze do Księgi Rodzaju), tłum. J. Sulowski, wstęp i opr. W. Myszor, PSP 25 (1980). *Objaśnienia Psalmów (Enarrationes)*, tłum. J. Sulowski, opracował zespół, PSP 37-42. *O nauce chrześcijańskiej* 2, 40(60); tłum. J. Sulowski, IW PAX 1989. *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak 1994 (i wiele innych wydań). *Listy*, tłum i wstęp (s. 11-134) W. Eborowicz, WSD, Pelplin 1991. *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, KUL Lublin 2003. *O chrzcie* tłum. A. Żurek, ŹMT 38, WAM 2006.

Bazyli z Ancyry (ok. 300-ok. 364). Biskup tego miasta po Marcelim. Zajmował ugodowe stanowisko w kontrowersji ariańskiej, starając się pogodzić różne stronnictwa antyariańskie. Był autorem określenia *homoiousios*, „podobny co do istoty", które miało zjednać dla ortodoksji przeciwników nicejskiej „współistotności".

Bazyli Wielki (330-378/9). Najwybitniejszy spośród tak zwanych Ojców Kapadockich, ur. w Cezarei Kapadockiej w rodzinie wybitnie chrześcijańskiej; jego dziadek po kądzieli był męczennikiem, a czczeni jako święci byli: Makryna – babka po mieczu, jego matka Emilia, siostra Makryna oraz bracia Grzegorz i Piotr, obaj biskupi. Studiował retorykę w Cezarei i Konstantynopolu, medycynę i filozofię w Atenach, gdzie zaprzyjaźnił się z Grzegorzem, synem biskupa z Nazjanzu. Przyjął chrzest około roku 357, zrezygnował z posady nauczyciela i z majątku i wraz z przyjacielem Grzegorzem udał się w odwiedziny do ascetów Syrii, Palestyny i Egiptu. Napisali razem dwie reguły dla mnichów, a jako że Bazyli był ich głównym autorem, on właśnie został nazwany prawodawcą greckiego monastycyzmu; do jego reguły odwołują się do dziś klasztory w Kościołach Wschodnich. Obaj ułożyli też tak zwaną *Filokalię*, to jest antologię tekstów Orygenesa na temat wolnej woli i egze-

gezy. W 370 r. Bazyli został biskupem w Cezarei Kapadockiej i metropolitą Kapadocji. Zmarł około roku 379 roku. *Wybór homilii i kazań*, tłum. T. Sinko, Wyd. Mariackie 1947. *Listy*, wybór, tłum. i oprac. W. Krzyżaniak, IW PAX 1972. *Pisma ascetyczne*, t. 1: *Wstęp do Zarysu ascezy*, *O sądzie Bożym*, *O wierze*, *Reguły moralne*, wstęp, tłum. i oprac. J. Naumowicz ŹM 5 (1994). *Pisma ascetyczne*, t. 2: *Reguły dłuższe*, *Reguły krótsze*, przekład i oprac. J. Naumowicz ŹM 6 (1995). *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła* (*Hexaemeron* II, 4-5), tłum. i oprac. J. Naumowicz, SłowoMag 3 (1995) nr 46, 5. *O Duchu Świętym*, IW PAX 1999.

Cyprian z Kartaginy (ok. 200-258). Pochodził z Kartaginy z rodziny zamożnej i wykształconej, chrzest przyjął w roku 246 roku jako znany retor, krotko potem został biskupem. Dopiero od tego momentu zachowały się informacje o nim i o jego działalności przede wszystkim z zachowanych listów. W czasie prześladowania za cesarza Decjusza ukrywał się i kierował Kościołem korespondencyjnie. Jego imię związało się w tradycji przede wszystkim z dwoma problemami. Chodzi o stosunek Kościoła do tych swoich członków, którzy w czasie prześladowań zaparli się wiary („lapsi"), a następnie chcieli zostać na powrót przyjęci, oraz o ważność chrztu udzielanego przez heretyków. W czasie prześladowania za Waleriana w 257 r. został skazany na wygnanie, a 14 IX następnego roku został ścięty. *Listy*, tłum. W. Szołdrski, PSP 1 (1969). *Pisma 1. Traktaty*, (*Jedność Kościoła Katolickiego, Że bałwany nie są bogami, Do Demetriana, O postępowaniu dziewic, O upadłych, O modlitwie Pańskiej, O śmiertelności, O pożytku cierpliwości, Do Fortunata zachęta do męczeństwa,* Akta Synodu w Kartaginie z 256 r.) tłum. J. Czuj, POK 19 (1937). *O modlitwie Pańskiej*, tłum. Anna Urszula Korab, w: H. Pietras SJ, *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, WAM 1993, 59-98. *Że idole nie są bogami*, tłum. M. Kondratowicz, VoxP z. 20-23 (1991-1992). *Do Donata*, tłum. i wstęp M. Szarmach,VoxP z. 15 (1988).

Cyryl Aleksandryjski (ok. 375-444). Urodzony i wychowany w Aleksandrii, w roku 403 towarzyszył wujowi, biskupowi Teofilowi, na synod „Pod Dębem", gdzie potępiono Jana Chryzostoma. Biskupem został w roku 412 jako równie zaciekły jak jego wuj wróg pogan, Żydów i Konstantynopola. Za jego czasów – i co najmniej milczącą zgodą – zlinczowano sławną filozofkę pogańską Hypatię, spalono synagogę, kilka świątyń pogańskich, a wszystko to połączone było z konfiskatą majątków na rzecz biskupa, przez co nawet doszło do konfliktu z administracją. Mimo gwałtowności cieszył się poparciem aleksandryjskiego ludu. Był też dobrym teologiem, bardziej niż poprzednicy opierającym się na Ojcach

Kościoła. W argumentacji przeplatał cytaty z Biblii, z Ojców oraz racjonalne wywody. *Wykład prawdziwej wiary. W obronie tytułu Bogarodzica. Homilie efeskie*, tłum. W. Kania, opr. E. Stanula, S. Kalinkowski, PSP 18 (1980).

Cyryl Jerozolimski (ok. 315-87). Urodzony w Jerozolimie, tam został kapłanem w niezbyt jasnych okolicznościach i biskupem około roku 350. W toku dyskusji ariańskich padał czasem ofiarą nieporozumień i sporów między innymi biskupami. Także fakt przyjęcia święceń biskupich z rąk Akacjusza z Cezarei, ze wszech miar legalnie, gdyż Jerozolima należała do metropolii cezarejskiej, przysporzył mu kłopotów, gdy metropolita ten zaczął skłaniać się w kierunku arianizmu – umiarkowanego co prawda, ale zawsze. Zmiany na tronie cesarskim także powodowały jego wygnania. Do pierwszego zesłania przyczynił się jego metropolita Akacjusz. Rehabilitowano go w 359 roku, ale już w następnym znowu wypędzono na dwa lata, a za cesarza Walensa aż na jedenaście lat (367-378). W końcu na Soborze Konstantynopolitańskim I uznano jego święcenia za niewątpliwie ważne, nauczanie za ortodoksyjne i rehabilitowano go. *Katechezy* tłum. W. Kania, wstęp J. St. Bojarski, opr. M. A. Bogucki, PSP 9 (1973); BOK 14 (2000)

Didym Ślepy (ok. 310-398). Teolog aleksandryjski, niewidomy od dziecka, mimo to wielki erudyta. Prowadził szkołę, gdzie przede wszystkim wykładał Pismo według metody Orygenesa. Pozostawił komentarze biblijne (najważniejsze do Rdz i Za), *O Trójcy Świętej* i *O Duchu Świętym* (nic po polsku). Napisał również komentarz do Orygenesowych *Zasad.* Por. B. Czyżewski, *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza Dydyma Aleksandryjskiego*, Gaudentinum 1996.

Diodor z Tarsu (330-393). Uczył się w Antiochii i w Atenach. Już jako mnich i kapłan był jednym z głównych opozycjonistów cesarza Juliana Apostaty (362-363). Przydomek zawdzięcza wyborowi na biskupa Tarsu w 378 roku, jako taki bowiem dał się poznać, zwłaszcza na Soborze Konstantynopolitańskim w roku 381. Choć za życia uważano go za ostoję ortodoksji, jego imię zostało pośmiertnie związane z nestorianizmem i potępiono go w 499 roku. Wskutek potępienia zginęła większość jego pism. Nie był bardziej literalistą niż jego poprzednicy w Antiochii, ale w przeciwieństwie do nich zrezygnował prawie w ogóle z wyjaśnień chrystologicznych Starego Testamentu. Jest uważany za fundatora egzegetycznej „szkoły antiocheńskiej".

Dionizy Aleksandryjski (ok. 200-264). Uczeń Orygenesa, od 247 roku bp Aleksandrii. Znane są jego niektóre listy i fragmenty różnych dzieł,

cytowane przez Atanazego lub Euzebiusza z Cezarei. Zajmował pojednawcze stanowisko w sporze między biskupem Rzymu Stefanem a Cyprianem z Kartaginy w sprawie ważności chrztu heretyków, bronił jedności Kościoła. Zwany „Wielkim". H. Pietras, *Dionizy Aleksandryjski wobec sporu o ważność chrztu heretyków*, RTK 36 (1989), z. 4, 103-117. H. Pietras, *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, WF TJ Kraków 1990.

Dionizy Rzymski († 268). Biskup Rzymu, znany z polemiki z Dionizym Aleksandryjskim. Broni tradycyjnie pojmowanej Monarchii Bożej „skupiającej w sobie" Ojca, Syna i Ducha, nieufny względem orygenesowego mówienia o trzech hipostazach w Bogu i równocześnie potępiający monarchianizm. SCL 1, Roma (263).

Dioskoros (V w.). Biskup Aleksandrii po Cyrylu Aleksandryjskim, główny odpowiedzialny za przebieg „soboru zbójeckiego" w 449 roku, deponowany i ekskomunikowany na Soborze Chalcedońskim w 451 roku.

Eustacjusz († ok. 340). Wiadomo o nim bardzo niewiele. Urodzony w Side w Pamfilii, był biskupem Beroe w Syrii, a od 324 roku w Antiochii. Brał udział w Soborze Nicejskim i dał się poznać jako nieprzejednany przeciwnik arian; popadał wręcz w błąd przeciwny, zbytnio łącząc Ojca i Syna, z pominięciem Ich odrębności. W 327 roku potępiono go na synodzie w Antiochii z jakichś dyscyplinarnych powodów i skazano na wygnanie do Traianopoli w Tracji, gdzie później zmarł.

Euzebiusz z Cezarei (263-339). Urodzony prawdopodobnie w Cezarei Palestyńskiej, uczył się u Pamfila. Biskup od 313 roku, po ucieczkach i aresztowaniu w czasie prześladowań. W Nicei podpisał wyznanie wiary, ale bez przekonania i na *homoousios* się nie godził. Umarł w 339 lub w 340 roku. W teologii był wielbicielem Orygenesa, politycznie zaś zapatrzony był w cesarza Konstantyna; pisał panegiryki na jego cześć i stworzył fundamenty pod ideologię Kościoła cesarskiego. Gdy cesarz zadecydował wybudowanie nowej stolicy (Konstantynopola), zobowiązał go do sporządzenia 50 egz. Pisma Świętego, a może i innych ksiąg liturgicznych dla kościołów nowego miasta. Zastosował w tych egzemplarzach Pisma tzw. *Kanony* – jako pierwszy podzielił tekst Ewangelii na jednostki logiczne i na marginesie zaznaczył numerami od I do X ich paralelne odpowiedniki w innych Ewangeliach – są to tak zwane „kanony Euzebiusza". Na przykład rzymskie I oznaczało fragmenty wspólne wszystkim ewangelistom, II – wspólne synoptykom, III – Mt, Łk, J; IV – Mt, Mk, J i tak dalej. Hieronim użył następnie tego systemu w swoim tłumaczeniu Biblii, tzw. *Wulgacie*. Potomni nazwali go „ojcem kościel-

nej historiografii" ze względu na jego *Historię kościelną* (razem z *O męczennikach palestyńskich*, tłum.A. Lisiecki, POK 3 (1924) (reprint: WAM 1993)). Napisał także *Praeparatio evangelica* i *Demonstratio evangelica* – dzieła apologetyczne, ukazujące wyższość monoteizmu z chrześcijaństwem na czele oraz odpowiadające na zarzuty Żydów (zwłaszcza w drugim dziele). W obu systematycznie zwalcza *Przeciw chrześcijanom* Porfiriusza, cytując obficie teksty klasyczne i patrystyczne na poparcie swych twierdzeń; zachował przez to wiele fragmentów dzieł skądinąd nieznanych. Przeciwko Marcelemu z Ancyry napisał także *Contra Marcellum* i *Theologia ecclesiastica*. M. Szarmach, *Pismo Euzebiusza z Cezarei „Contra Hieroclem"*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici", Historia XXVII, 1992, z. 254, 83-88.

Euzebiusz z Nikomedii († ok. 342). Kolega Ariusza ze szkoły Lucjana z Antiochii, wielki i możny jego protektor i – konsekwentnie – przeciwnik Atanazego. Dążył do rehabilitacji Ariusza. W 337 r. ochrzcił cesarza Konstantyna na łożu śmierci. Fragmenty lego listów zachowali historycy Sokrates i Sozomen, a także Atanazy.

Euzebiusz z Vercelli († 371). Sardyńczyk, najpierw lektor w Rzymie, potem biskup Vercelli (płn. Italia), przyjaciel Atanazego. Wygnany za wierność Nicei, założyciel pierwszego znanego klasztoru księży.

Ewagriusz Pontyjski (345-399). Mnich z Pontu, wykształcony pod wpływem Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu, mnich w Nitrii i Sketis, mistrz Palladiusza i Rufina, zwolennik nauki Orygenesa. Rozprzestrzeniał ją wśród mnichów egipskich i przez to przyczynił się do potępienia Orygenes na Soborze Konstantynopolitańskim II w 553 r. *Pisma ascetyczne*, tłum. różni, ŹM 18 (1998) i 36 (2006).

Filon Aleksandryjski (ok. 20/13 p.n.e. – po 41 n.e.). Najwybitniejszy teolog judaizmu hellenistycznego. Starał się pogodzić twierdzenia biblijne z filozofią platońską. Pismo komentował alegorycznie, utożsamiając biblijną Mądrość i Słowo z Logosem filozofów. Wiadomości o nim znajdujemy w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* II, 17n. (POK 3); oraz w: Hieronim, *O mężach znakomitych* 11 (PSP 6). Po polsku dwa tomy jego *Pism* wydane w IW PAX (tłum. L. Joachimowicz, 1986) oraz w WAM (tłum. S. Kalinkowski, 1994).

Grzegorz Cudotwórca (210-270). Biskup Pontu. Pierwszy znany człowiek o tym imieniu, przybranym prawdopodobnie w szkole Orygenesa w Cezarei na cześć aniołów stróżów (*gregoreo* znaczy „czuwać"). Opuszczając szkołę, napisał *Mowę pochwalną na cześć Orygenesa* (tłum. S. Kalinkowski, ŹMT 11 (1998). Ponadto autor *Wyznania wiary.* Słynny z cu-

dów opisanych w biografii przez Grzegorza z Nyssy, niezmiernie sławny, zwany po śmierci „Wielkim", sprawił, że jego imię stało się bardzo popularne w IV wieku.

Grzegorz z Nazjanzu (330-390) był przyjacielem Bazylego, współtwórcą *Filokalii* i reguł monastycznych. W 362 roku wbrew woli wyświęcono go na kapłana, by mógł pomagać swemu staremu ojcu, biskupowi Nazjanzu (por. *Poemat Autobiograficzny* 335-364). W 372 roku Bazyli robi go biskupem i posyła do Sasimy (tamże 386nn); nigdy tam nie jedzie, bo najpierw pomaga ojcu, a potem zastępuje go przez rok (374-375) i ucieka na pustynię. W latach 379-381 jest biskupem Konstantynopola; w czasie soboru w 381 roku niektórzy biskupi go nie chcieli i odwołali się do Soboru Nicejskiego, według którego biskupom nie wolno było przenosić się z diecezji do diecezji. Ustępuje więc (por. tamże 1849 nn) i wraca do Nazjanzu. Od 383 do śmierci w 390 przebywa na pustyni i wreszcie ma święty spokój, o jakim marzył. Wygłaszał mowy, pisał listy i poezje. Najsłynniejsze są „Mowy Teologiczne" (Mowy 27-31), dzięki którym otrzymał przydomek „Teologa". Por. *Mowy Wybrane*, tłum. i opr. J.M. Szymusiak, IW PAX 1975. *Listy*, tłum. J. Stahr, POK 15. *Poemat Autobiograficzny:* ALP II 218n. J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł myśli chrześcijańskiej IV wieku*, Ks. Św. Wojciecha, 1965; książka zawiera obszerny życiorys (ss. 10-253) oraz wybór mów i poematów. S. Longosz, *Święty Grzegorz z Nazjanzu w Polsce*, VoxP 10 (1990) z.19, 988-998.

Grzegorz z Nyssy (335-394). Brat Bazylego, rozpoczął karierę świecką jako nauczyciel retoryki, ożenił się, jednak w 371 roku, na życzenie Bazylego został biskupem w Nyssie. W 376 roku pod pozorem malwersacji finansów kościelnych został usunięty ze swojej katedry przez arian; wrócił jednak dwa lata później. Odegrał ważną rolę na Soborze Konstantynopolskim I w 381 roku, brał udział w wielu innych synodach i umarł ok. 394 roku. *Wybór Pism*, tłum. W. Kania, PSP 14 (1973). *Wybór Pism*, tłum. T. Sinko, IW PAX 1963. *Homilie o Modlitwie Pańskiej*, tłum. W. Kania, VoxP 6 (1986) z. 11, 674-708. *Co to znaczy być chrześcijaninem, O doskonałości, O celu życia i prawdziwej ascezie*, tłum. J. Naumowicz, BOK 15 (2001). *Drobne pisma trynitarne*, tłum. T. Grodecki, ŹMT 21, WAM 2004 (wyd. 2). *Homilie do błogosławieństw*, tłum. Marta Przyszychowska ŹMT 34, WAM 2005. *O stworzeniu człowieka*, tłum. Marta Przyszychowska ŹMT 39, WAM 2006.

Hermas (połowa II w.) był podobno bratem papieża Piusa, ale jest to jedyna wiadomość biograficzna, jaką posiadamy i o Hermasie, i o Piusie. Żył

w Rzymie. Autor apokaliptycznego dzieła *Pasterz*, wydawanego razem z pismami Ojców Apostolskich, ważnego dla tradycji judeochrześcijańskiej, eklezjologii i historii pokuty.

Hermiasz (ok. III w. wg niektórych – V w). Autor dziełka *Szydzenie z filozofów pogańskich* (POK 18), gdzie zjadliwie wykazuje, że przeczą oni sobie nawzajem, więc nie warto się nimi zajmować.

Hieraka. Mnich egipski, potępiony już przez Piotra z Aleksandrii, kontynuator orygenesowskich tez o preegzystencji. Wspomina o nim Ariusz w swoim wyznaniu wiary.

Hieronim (ok. 347-419). „Książę tłumaczy" lub „egzegetów", jak nazywano go czasami później, urodził się w Strydonie w Dalmacji (obecnie terytorium Chorwacji). Uczył się najpierw w swoim mieście, potem w Rzymie, gdzie przyjął chrzest w 365. Od roku 375 jakiś czas spędził na pustyni, gdzie nauczył się hebrajskiego i wykorzystał dużo czasu na lektury Tertuliana, Cypriana i Hilarego. W 378 roku przyjął święcenia w Antiochii, z rąk Paulina, nie zaprzestał jednak podróżowania. W 380 roku był w Konstantynopolu, gdzie słuchał Grzegorza z Nazjanzu, zapoznał się z dziełami Orygenesa i zachwycony nimi zaczął je tłumaczyć; poznał też Grzegorza z Nyssy. Od roku 382 już znowu w Rzymie, był sekretarzem papieża Damazego i – sławny z erudycji i pustelniczej przeszłości – prowadził spotkania ascetyczno-biblijne dla patrycjuszek. Damazy powierzył mu też zadanie poprawienia dotychczasowego tłumaczenia Pisma Świętego: zrodzi się z tego nowe tłumaczenie, z racji powszechnego przyjęcia zwane później Wulgatą, które miało zapanować w Kościele Zachodnim na prawie półtora tysiąclecia. Po śmierci Damazego w 384 r. okazało się, że pozycja Hieronima w Rzymie wcale nie była taka mocna jak mógł myśleć wcześniej, usunął się więc z miasta wraz z bratem, z bogatą arystokratką Paulą, z jej córką Eustochium (młodą wdową) i wnuczką, oraz z innymi paniami i ich dworami. Zwiedzili Cypr, Antiochię, Ziemię Świętą i Egipt, dotarli do Aleksandrii, gdzie Hieronim słuchał wykładów Didyma Ślepego, ostatniego wielkiego orygenisty w tym mieście. Wreszcie osiedli w Betlejem, gdzie Paula zbudowała dwa klasztory żeńskie i jeden męski, przytułki i szkołę. Do 405 roku poprawiał lub tłumaczył na nowo Pismo Święte, angażując się w międzyczasie w spory orygenesowe: zerwał z przyjacielem Rufinem z Aquilei, tłumaczem pism Orygenesa i krytykował jego pracę, przenosząc niechęć na samego tłumaczonego Mistrza. Odtąd jego prace programowo odróżniają się od Aleksandryjczyka, przestaje go tłumaczyć, chyba że w celach polemicznych, dla wykazania Rufinowi herezji. Dalej jednak szeroko i głę-

boko korzysta z orygenesowych komentarzy, tyle że bez przyznawania się do tego. W 410 roku kierował akcją charytatywną na rzecz uciekinierów z zaatakowanego przez barbarzyńców Rzymu i wreszcie dożył swych dni, troszcząc się o życie duchowe mnichów. *Listy* t. I-III, tłum. J. Czuj, IW PAX 1952 (indeksy w PSP 10). *Żywoty Mnichów. Dialog przeciw Pelagianom*, tłum. W. Szołdrski, wstęp i opr. W. Myszor, PSP 10 (1973). *O znakomitych mężach*, tłum. W. Szołdrski, wstęp J. Bojarski, opr. J.M. Szymusiak, PSP 6 (1970). *Żywoty mnichów: Pawła, Hilariona, Malchusa*, tłum., wstęp i oprac. B. Degórski ŹM 10 (1995). *Komentarz do „Księgi Eklezjastesa*", tłum. i komentarz K. Bardski, BOK 6 (1995). *Komentarz do Księgi Jonasza*, tłum. L. Gładyszewski, wstępy, L. Gładyszewski i S. Gądecki, ŹMT 8 (1998). *Apologia przeciw Rufinowi*, tłum. S. Ryznar, PSP 51 (1989). J. Czuj, *Święty Hieronim*, IW PAX 1954. *Homilie do Księgi Psalmów*, ŹMT 32, WAM 2004. *Listy do Eustochium*, tłum. B. Degórski, ŹM 33 (2004).

Hilary z Poitiers (315-367) Wykształcony retor, biskup swego miasta w Galii od roku 350. Cesarz Konstancjusz za odmowę potępienia Atanazego po synodzie w Tyrze (do podpisania tego potępienia starano się skłonić wszystkich biskupów) w 356 roku zesłał go do Azji Mniejszej, gdzie jednak miał swobodę poruszania się. Na zesłaniu Hilary miał okazję zapoznać się z subtelnościami wschodniej teologii i wreszcie dowiedział się, że w 325 odbył się w Nicei dość ważny synod. Na Wschodzie mógł uczestniczyć w synodach w tych czasach zwoływanych, bardzo zresztą licznych. Zrozumiał też wtedy istotę sporów związanych z kontrowersją ariańską i stał się jednym z obrońców nicejskiego wyznania wiary. Jako pierwszy próbował przełożyć i wyjaśnić wschodnią terminologię teologiczną na pojęcia łacińskie. Wrócił do swego Kościoła w 361 roku i zaczął intensywnie działać na rzecz porozumienia między Wschodem a Zachodem. Najważniejsze jego dzieła to: *O Trójcy Świętej* (tłum. E. Stanula, PSP 64 (2005), napisane w czasie zesłania na Wschodzie; *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza* i *Traktat o tajemnicach*, tłum. E. Stanula, PSP 63 (2002), *Tractatus super Psalmos* oraz *O Synodach czyli o wierze Kościołów Wschodnich*. Omawia w nim wschodnie synody i cytuje ustalone na nich wyznania wiary, niektóre skądinąd nieznane.

Hipolit († 235). Euzebiusz z Cezarei oraz Hieronim podają, że był on biskupem jakiegoś miasta w Arabii, nie wiedzą jednak jakiego. Wygląda zatem na to, że rzadko bywał w swoim Kościele. Skoro jednak jest również znany jako biskup w Rzymie, prawdopodobnie często tam jeździł. Tam też zastało go prześladowanie i został aresztowany wraz z papieżem

Poncjanem w 235 roku i deportowany na Sardynię. Tam obaj zmarli, a ich ciała jako relikwie męczenników sprowadził do Rzymu papież Fabian, pogrzebał z honorami i rozpoczął się ich kult. Wierni grekojęzyczni czcili raczej Hipolita, łacinnicy zaś Poncjana. Tak więc z powodu miejsca kultu Hipolit stał się „Rzymskim" i z takim tytułem występuje w kalendarzu liturgicznym i w encyklopediach. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska*, STV 14 (1976), z. 1, 145-170; *Przeciw Noetosowi,* tłum. S. Kalinkowski, wpr. H. Pietras, ŹMT 4 (1997). H. Pietras, *Pośmiertna kariera Hipolita Rzymskiego* VoxP 17 (1997) z. 32-33, 61-75. Por. „Zestawienie ważnych pojęć": Statua Hipolita

Hypatia († 415). Uczona filozofka wykładająca etykę, filozofię bytu, matematykę i astronomię. Wśród jej uczniów byli poganie i chrześcijanie, nawet późniejsi biskupi. Słynęła z mądrości, ale również z urody, ascetycznego sposobu życia i ze świadczenia dobroczynności. Prowadziła w Aleksandrii elitarną szkołę dla wybranych uczniów, ale miewała też wykłady dla szerszej publiczności, tłumnie odwiedzane; jej sława była tak wielka, że należało wręcz do dobrego tonu chodzić na jej wykłady. Jej religijność była niechrześcijańska, graniczyła jednak w mistyką. Cenili ją nie tylko chrześcijańscy uczniowie, ale nawet biskup Teofil. Jego następca Cyryl (od 412 r.) miał jednak skrajniejsze poglądy i oprócz rządów Kościołem zawłaszczał sobie coraz więcej władzy świeckiej. Zdecydowanie występował przeciwko heretykom i Żydom; konflikty żydowsko-chrześcijańskie stawały się coraz częstsze i zapewne wina za to leżała po obu stronach. Doszło także do poważnego sporu pomiędzy Cyrylem a Orestesem, prefektem Egiptu, chrześcijaninem, ale rozumiejącym swe obowiązki przede wszystkim jako zależność od cesarza, którego reprezentował, a nie od biskupa. Popierała go w tym Hypatia, jak i grono ludzi z nią związanych, arystokratów i urzędników miejskich, w większości chrześcijan. Cyryl mógł się również obawiać pośrednich wpływów Hypatii poprzez jej uczniów w innych prowincjach, a nawet w Konstantynopolu. Filozofka nie miała natomiast żadnych wpływów wśród ludu aleksandryjskiego, który jej nie rozumiał, a i ona się o to nie starała. Wykorzystali to jej wrogowie z kręgu Cyryla i rozpuścili pogłoski, że zajmuje się magią. Ludzie uwierzyli i obwinili ją o wszelkie nieszczęścia. Znaleźli się zamachowcy, na czele z lektorem kościelnym o imieniu Piotr i zamordowali ją w okrutny sposób, włócząc jej ciało po ulicach. Był rok 415. Skutkiem tego mordu politycznego było zastraszenie wszystkich oponentów Cyryla, który nie musiał już obawiać się uszczuplania władzy. Por. Maria Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, UJ 1993.

Ignacy Antiocheński († ok. 107). Biskup Antiochii, o wielkim autorytecie. Skazany na śmierć za wiarę był prowadzony do Rzymu, by tam umrzeć w spektakularnej walce z dzikimi zwierzętami. Po drodze pisał listy do Kościołów mijanych po drodze. Pozostało ich siedem i są najważniejszym świadectwem istnienia w tych czasach zorganizowanej hierarchii kościelnej z biskupami, prezbiterami i diakonami. Ignacy jawi się jako rzecznik monarchicznego episkopatu, to znaczy z jednym biskupem w mieście, w miejsce wielu przełożonych „Kościołów domowych". Jego listy wydawane są wraz z pismami Ojców Apostolskich.

Ireneusz (ok. 130-200) Urodzony gdzieś w Azji Mniejszej, w młodości słuchacz Polikarpa, biskupa Smyrny. Był prawdopodobnie członkiem judeochrześcijańskiej wspólnoty odwołującej się do Jana Apostoła. W 177 roku jest prezbiterem w Lyonie. Niedługo potem, po prześladowaniu, w którym zginął biskup tego miasta, został jego następcą. Ostatnia o nim wiadomość mówi, że interweniował u papieża Wiktora (189-198), zachęcając go do cierpliwości i wyrozumiałości w stosunku do zwolenników obchodzenia Paschy zgodnie z kalendarzem żydowskim, w 14 dniu miesiąca Nisan. Jest pierwszym Ojcem Kościoła cytującym systematycznie i często Ewangelię i inne pisma przypisywane św. Janowi Apostołowi. *Wykład nauki apostolskiej*, tłum. i opr. W. Myszor, ŹMT 9 (1998), *Przeciwko herezjom* (*Adversus Haereses*), fragmenty w M. Michalski, ALP I oraz A. Bober, AP.

Jan Chryzostom (ok. 350-407). Ten najsłynniejszy kaznodzieja starożytności (*Chrysostomos* znaczy Złotousty) był uczniem Diodora z Tarsu i kolegą Teodora z Mopsuestii. Urodził się w Antiochii, w młodości był mnichem na pustyni, w 381 roku został diakonem, a w roku 386 kapłanem i kaznodzieją w Antiochii. Pozostał tam przez jedenaście lat i z tego okresu pochodzą jego najsłynniejsze homilie. W roku 397 został wybrany biskupem Konstantynopola, ale jako że nie chciał przyjąć wyboru, na rozkaz cesarza zmuszono go jakimś podstępem do przyjazdu do stolicy. Konsekrować kazano go biskupowi Teofilowi z Aleksandrii w 398 roku, na co ten ostatni nie miał chyba ochoty, gdyż krytykował następnie Jana o co tylko się dało. Jako biskup rozpoczął działalność od prób reformy kleru, co przysporzyło mu wrogów wśród biskupów. Nie miał dyplomatycznych stosunków z dworem i nie dostosował się do intryg stolicy, miał więc i wrogów w kręgach pałacowych. Gdy złożył z urzędu kilku biskupów winnych symonii, sytuacja się pogorszyła. Nie lubiła go też cesarzowa Eudozja za radykalizm i uwagi moralne pod adresem dworu i jej samej. Teofil z Aleksandrii urażony, że musiał go konsekrować, a pew-

nie i obrażony wraz z całym Kościołem Aleksandryjskim, że na Soborze Konstantynopolitańskim w 381 roku przyznano pierwsze miejsce w Kościele na Wschodzie Konstantynopolowi, obwiniał go o wszystko co złe, i w końcu zdołał zebrać w 403 roku synod zwany „Pod Dębem", z udziałem 37 biskupów, w zdecydowanej większości egipskich (por. Focjusz, *Biblioteka* 59). Na podstawie fałszywych zeznań biskup Jan został potępiony i następnie wygnany przez cesarza Arkadiusza do Bitynii. Wkrótce odwołano go stamtąd na skutek rozruchów w stolicy, po dwóch miesiącach jednak znowu się naraził cesarzowej Eudozji, występując przeciw tańcom i uciechom z okazji odsłonięcia jej pomnika w pobliżu katedry. Gdy porównał ją publicznie do Herodiady, a przynajmniej tak chcieli go zrozumieć przeciwnicy, wygnano go znowu do Bitynii. Tam odwiedzali go wierni z Antiochii, a on sam pisał listy protestacyjne do wielu biskupów (m.in. do Rzymu) i przyjaciół. Tak więc cesarz kazał go zesłać do Pityontu, na wschód od Morza Czarnego. Umarł w drodze z wycieńczenia 14 IX 407 roku. Rzym i cały Zachód nie godził się na złożenie go z urzędu i zerwał łączność ze Wschodem do czasu przywrócenia go na zajmowany urząd, a po śmierci do włączenia go w spisy biskupów w Modlitwie Eucharystycznej. Gdy to nastąpiło, jego zwłoki przeniesiono triumfalnie do Konstantynopola w 438 roku. *Wykład Ewangelii św. Mateusza*, tłum. J. Krystyniacki, Lwów 1903 (dwa wydanie), nowe wydanie w ŹMT 18 i 23 WAM 2000-2001; *Dwadzieścia homilii i mów*, tłum. T. Sinko, Wyd. Mariackie 1947; *Homilie na listy pasterskie św. Pawła i na list do Filemona*, tłum. T. Sinko, Wyd. Mariackie 1949; *Homilie i kazania wybrane*, tłum. W. Kania, wstęp J. Bojarski PSP 8 (1971); *Wybór pism*, tłum. W. Kania i H. Paprocki, PSP 13 (1974); *O kapłaństwie*, tłum. W. Kania, POK 23 (1949); wznowienie w Wydawnictwie „M" 1992; *Katechezy chrzcielne*, tłum. W. Kania, wstęp M. Starowieyski, Kerygma 1993. *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tłum. T. Sinko, oprac. tekstu A. Baron, t. I: WN PAT 1995; t. II: WN PAT – WAM, 1998; *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*, tłum. R. Sawa, wstęp S. Longosz, VoxP 13-15(1993-1995) z. 24-29, 413-446.

Jan Kasjan (ok. 360-ok. 435). Urodzony na terenie dzisiejszej Rumunii, po kilku latach spędzonych w klasztorze w Betlejem wybrał się w wieloletnią podróż po Egipcie, gdzie odwiedzał osady mnichów. Spisywał ich powiedzonka, rozmowy z nimi, opisywał ich sposób życia. Stało się to podstawą dla jego dzieł: *Ustawy życia mnichów* oraz *Rozmowy z Ojcami* (*Rozmów dwadzieścia cztery*, tłum. opr. i wstęp L. Wrzoł, POK 6-7

(1928-1929), tłum. A. Nocoń, ŹM 28 (2002)), które napisał już jako założyciel klasztorów, żeńskiego i męskiego, w Marsylii (po 415 roku); stały się one lekturą obowiązkową dla mnichów i wywarły ogromny wpływ jako autentyczny pomost między Zachodem a tradycją pustelników egipskich.

Julian Apostata (331-363). Późniejszy cesarz był wnukiem Konstantyna Wielkiego. Przez dwadzieścia lat trzymano go z daleka od dworskich spraw i pewnie tyko dlatego przeżył. Uczył się w Nikomedii pod okiem tamtejszego biskupa Euzebiusza, przyjaciela dziadka Konstantyna, następnie w Kapadocji Interesował się filozofią, literaturą klasyczną, judaizmem i chrześcijaństwem. Wychowywany był po chrześcijańsku, był nawet lektorem. Nie zakładało to jeszcze z konieczności chrztu, nie jest więc zupełnie pewne czy był ochrzczony i czy jego późniejsze zwrócenie się ku tradycyjnej religii rzymskiej (i greckiej) rzeczywiście było apostazją. Po kilku latach kariery (351-354) znowu został odsunięty i zamieszkał w Atenach, dalej oddając się studiom. Poznał tam Grzegorza z Nazjanzu i Bazylego Wielkiego, większy wpływ wywarli jednak na niego filozofowie pogańscy. Już w 355 roku został jednak na nowo wezwany przez cesarza Konstansa, który uczynił go dowódcą wojsk w Galii i współkonsulem. Mimo braku doświadczenia Julian radził sobie zupełnie dobrze, zyskał uznanie żołnierzy i ci obwołali go imperatorem w roku 360. Niebezpieczeństwo wojny domowej na szczęście przekreśliła śmierć Konstansa w 361 roku. Julian został jedynym władcą. Rozpoczął rządy od regulacji prawnych, od walki z nadmiernym fiskalizmem i ograniczania przywilejów. Uznał też, że kompletną reformę państwa oprzeć można jedynie na starej religii. Wydał też edykt tolerancyjny, na skutek którego wrócili z zesłań wszyscy skazani dawniej na banicję biskupi. Wkrótce jednak coraz gorliwiej popierał dawny kult państwowy, marginalizując chrześcijaństwo. Jednym z przejawów tego był dekret zakazujący uczyć w szkołach ludziom, którzy nie wierzą w to, czego uczą. Uczono zaś Homera i jego mitów o bogach olimpijskich. W praktyce więc ze szkół zostali usunięci przede wszystkim chrześcijanie. Sam pisał dzieła polemiczne przeciwko chrześcijanom (*Przeciwko galilejczykom*), teologiczne, duchowe i ascetyczne, modyfikując po swojemu zasady dawnych religii skoncentrowanych głównie na kulcie. Dlatego też nie znalazł uznania w oczach współwyznawców, choć – jak sądził – działał na ich rzecz. Zginął 26 czerwca 363 roku w walce z Persami, a spekulacje na temat sprawcy tej śmierci trwają do dziś.

Justyn, filozof i męczennik (ok. 100-167). Ten najwybitniejszy apologeta urodził się we Flavia Neapolis (dawniej Sychem) w Palestynie. Pocho-

dził z rodziny pogańskiej i był wszechstronnie wykształconym filozofem. Szukając najlepszej filozofii, uznał za taką Ewangelię i uczył jej w Rzymie. Pozostały po nim: *Apologia* I i II (oryginalnie prawdopodobnie tworzyły jedno dzieło, które następnie uległo arbitralnemu rozdzieleniu na dwie odrębne księgi dzięki interwencji jakiegoś redaktora) oraz *Dialog z Żydem Tryfonem* (POK 4 (1924). *Apologie* w: tłum. L. Misiarczyk, POK 24 (2004).

Klemens Aleksandryjski (ok. 150-ok. 215). Jest on pierwszym Ojcem Kościoła aleksandryjskiego, o którym mamy jakieś wiadomości i po którym zastały nam przekazane ważne dzieła. Urodził się prawdopodobnie w Atenach i po nawróceniu szukał szkoły filozoficznej, która by go zadawalała. Po licznych podróżach trafił do Aleksandrii, do szkoły Pantajnosa. Następnie założył swoją szkołę, którą prowadził do roku 200. Wtedy wyjechał gdzieś do Palestyny, gdzie zmarł. *Zachęta do Greków,* tłum. J. Sołowianiuk, PSP 44 (1988); *Pedagog,* fragmenty w ALP I, 344--350; *Kobierce,* tłum. Jadwiga Niemirska-Pliszczyńska, IW PAX – ATK 1994; *Który człowiek bogaty może być zbawiony*, tłum. J. Czuj, opr. J. Naumowicz, M – Apostolicum, 1995; *Wypisy z Theodota*, tłum. P. Siejkowski, ŹMT 22 (2001).

Klemens Rzymski († ok. 100). Był ponoć drugim lub trzecim (nie licząc Apostołów) biskupem Rzymu; w zależności od tego, czy uzna się Anakleta za identycznego z Linusem (drugie imię), czy nie. Należał prawdopodobnie do wspólnoty pawłowej w Rzymie. Jest autorem *Listu do Koryntian*, w którym próbuje pogodzić wspólnotę wiernych z biskupem. Oprócz tego przypisuje mu się całą serię pism zwanych homiliami pseudoklementyńskimi. *List* wydawany jest razem z pismami Ojców Apostolskich (Pierwsi świadkowie, tłum. Anna Świderkówna, BOK 10 (1998), podobnie jak tzw. *2 List do Koryntian.*

Konstancjusz II († 350). Drugi syn Konstantyna Wielkiego, po jego śmierci cesarz Wschodu. Skłaniał się ku arianizmowi w przeciwieństwie do swego brata Konstantyna II, który rządząc na Zachodzie, popierał zwolenników Soboru Nicejskiego. Konstancjusz uważał Atanazego za wichrzyciela, który utrudnia jedność Kościoła przez swój upór przy nicejskim *homoousios*. Wydaje się jednak, że szczerze zależało mu na doprowadzeniu do porozumienia między episkopatem wschodnim, zasadniczo nieprzychylnie nastawionym do Soboru Nicejskiego, a zachodnim, stojącym murem za jego wyznaniem wiary i popierającymi je Atanazym i Marcelim z Ancyry, bez wnikania w szczegóły wschodniej polemiki antyariańskiej.

Konstantyn Wielki (ok. 285-337). Jego rodzicami byli Konstancjusz, dowódca legionów, oraz Helena, córka oberżysty, później przez Konstantyna uczyniona cesarzową, pobożna odkrywczyni krzyża Chrystusa, fundatorka licznych bazylik w Ziemi Świętej. Jego kariera rozpoczęła się w 306 roku, gdy został obwołany imperatorem przez legiony w Brytanii. Na drodze do pełni władzy stanął mu Maksencjusz, którego pokonał definitywnie w bitwie przy moście mulwijskim (Ponte Milvio) 28 X 312 roku. On sam przypisywał to zwycięstwo pomocy Chrystusa, który miał mu się objawić z krzyżem i polecić krzyż jako znak zwycięstwa. Rzeczywiście od tej chwili jego stosunek do chrześcijaństwa zmienił się z pobłażliwego na wielce przychylny. 15 VI 313 roku wraz z współrządcą Licyniuszem podpisał dokument zwany „Edyktem mediolańskim", w którym zaznaczono, że każdy może wyznawać religię, jaką sam chce, oraz nakazano zwrócić kościołom chrześcijańskim wszelkie budowle i cmentarze. Uznano przez to ich osobowość prawną. Szybko jednak zaczął stanowić prawa wykraczające poza ustalenia edyktu: w 315 roku wprowadził na monety monogram Chrystusa, w 321 roku uczynił niedzielę dniem wolnym od pracy, by umożliwić chrześcijanom udział we Mszy świętej, biskupom nadał uprawnienia sądownicze, kościołom pozwolił na przyjmowanie zapisów testamentowych. Zachował tolerancję wobec religii pogańskich (zresztą sam chrztu nie przyjmował), ale za nakłanianie chrześcijan do kultu pogańskiego kazał karać chłostą i grzywną. W 324 roku pokonał rządzącego na Wschodzie Licyniusza i objął panowanie nad całym Cesarstwem. W 325 roku zwołał synod do Nicei, który później został uznany za pierwszy sobór powszechny. Pod koniec życia pozostawał pod wpływem biskupów sprzyjających Ariuszowi, zwłaszcza Euzebiusza z Nikomedii, z rąk którego przyjął też chrzest na łożu śmierci w 337 roku. Kazał się pogrzebać w kościele Apostołów w Konstantynopolu, między symbolicznymi nagrobkami apostołów.

Laktancjusz (ok. 250-330). Afrykański nauczyciel retoryki, mianowany przez Konstantyna wychowawcą jego syna Krespusa. Autor licznych dzieł, z których najważniejsze są *Boże nauki* (*Epitome*) oraz *Jak umierali prześladowcy*. Bardziej retor niż teolog, o zainteresowaniach filozoficznych i historycznych, zwolennik millenaryzmu. *Pisma wybrane* (*Jak umierali prześladowcy; Epitome; O gniewie Boga*), tłum. i oprac. J. Czuj, POK 16 (1933).

Leon Wielki (papież w latach 440-460). Pierwszy papież nazwany przez potomnych „Wielkim", mówca, dyplomata, teolog. Na polu społecznym zasłynął z powstrzymania Hunów z Atyllą na czele przed złupieniem

Rzymu; w teologii – z listu chrystologicznego (*Ad Flavianum*) przyjętego na Soborze Chalcedońskim (451); wydanie w DSP 1, 196-213. Swoim autorytetem przyczynił się do wzrostu pozycji biskupa Rzymu. *Mowy*, tłum. K. Tomczak, POK 24 (1958).

Lucjan z Antiochii. Kapłan, męczennik w 312 roku. Był – zdaje się – znanym mistrzem, miał kilku wybitnych uczniów. Nazywali się – od imienia nauczyciela – kollucjonistami. Wielu z nich popierało Ariusza, co może świadczyć o wspólnocie poglądów wyniesionych ze szkoły. Trudno jednak dociec, jakie były one naprawdę. Niektórzy uważali go za następcę Pawła z Samosaty, inni – wręcz przeciwnie – za jego opozycjonistę. Wydaje się, że poglądy kollucjonistów mają pewne punkty styczne z tymi, które przypisuje się Pawłowi z Samosaty: negują wieczność Syna Bożego jako odrębnej hipostazy (Mądrości), w Chrystusie podkreślają człowieczeństwo. Jeśli więc Lucjan uczył w opozycji do Pawła, nie była to opozycja radykalna.

Marceli († 374). Biskup Ancyry (dzisiejszej Ankary), skazany na wygnanie w 336 roku za skrajność poglądów antyariańskich, wręcz monarchiańskich; tak bardzo bronił bóstwa Syna Bożego, że doszedł do uznania Jego tożsamości z Ojcem, jako Jego Moc, która „wróci" do Niego po ostatecznym sądzie nad światem i po poddaniu wszystkiego stworzenia pod władzę Ojca. W Rzymie go zrehabilitowano, gdy złożył wyznanie wiary zgodne z *Credo* Kościoła rzymskiego. Jego poglądy trynitarne potępiono na Soborze Konstantynopolitańskim I (381). Zachowane fragmenty pism (Frg. 1-35) tłum. J. Słomka, VoxP 17 (1997) z. 32-33, 439-450.

Marcin z Tours (316-397). Znany z legendy o obcięciu połowy żołnierskiego płaszcza dla zmarzniętego żebraka. Z urodzenia Panończyk, przez 25 lat żołnierz, ok. 355 r. zaczął życie poświęcone ewangelizacji, a potem eremickie. Założył siedzibę w Ligugé, na południe od Poitiers; w 374 został biskupem Tours. Tam też założył ośrodek monastyczny, w ubóstwie, modlitwie i pracy polegającej na przepisywaniu rękopisów. Jego mnisi prowadzili też działalność duszpasterską. Por. Suplicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, tłum. P. J. Nowak, ŹM 8 (1995).

Marcjon (II w.) Urodzony w Synopie nad Morzem Czarnym, z zawodu armator. Głosił dualizm na wzór gnostycki (Bóg Dobry, Ojciec Jezusa Chrystusa oraz inny Bóg ST, Sprawiedliwy Sędzia i Stwórca świata materialnego), odrzucał cały Stary Testament, a z nowego przyjął tylko fragmenty Łk i listy Pawła, uznając resztę za skażoną naleciałościami żydowskimi. Po potępieniu przez swego ojca, bpa Pontu ok. r. 140 przeniósł się do Rzymu, gdzie początkowo uchodził za hojnego benefaktora. Potępio-

no go jednak i tam, założył więc własny kościół, który przetrwał do V wieku. M. Stachura, *Marcjon z Pontu i początki Kościoła marcjonitów*, VoxP 11-12 (1991-1992) z. 20-23, 345-359.

Meliton z Sardes (II w.). Biskup, apologeta, autor wielu dzieł, z których nie zostało prawie nic. Dla chrystologii ważna *Homilia paschalna* wydawana wraz z Ojcami Apostolskimi.

Minucjusz Feliks (II/IIIw). Jest jedynym pisarzem łacińskim w grupie apologetów II wieku. Był adwokatem w Rzymie. Zachował się jego dialog *Oktawiusz* (POK 2, tłum. J Sajdak, 1925), w którym w dobrym stylu i argumentami filozoficznymi dowodzi możliwości poznania Boga i prawdy; krytykuje politeizm rzymski i ustosunkowuje się do zarzutów stawianych chrześcijaństwu, traktując je jako dzieło demonów.

Nestoriusz (ok. 383-451). Urodził się w Persji, uczył się w Antiochii, został mnichem, potem kapłanem w tym mieście, a w 428 roku patriarchą Konstantynopola. Na Soborze Efeskim w 431 r. zostaje złożony z urzędu i zesłany do klasztoru w Antiochii. W roku 435 Teodozjusz II kazał spalić jego dzieła i zesłał go do pewnego klasztoru w Górnym Egipcie, gdzie umarł w 451 roku. Głównym zarzucanym mu błędem było sprzeciwianie się tradycji kerygmatycznej i odrzucanie terminu *Theotókos* jako tytułu maryjnego. *De facto* jego problemem była nieumiejętność takiego mówienia o dwóch naturach Chrystusa, by pozostał On jedną osobą.

Nowacjan (1 poł. III w.). Prezbiter w Rzymie, kandydat na biskupstwo. Gdy wybrano jednak Korneliusza, postarał się o święcenia i założył kościół „czystych" (*kataroi*), odgradzający się od tych, którzy upadli w prześladowaniach, a także rygorystyczny w materii seksualnej. Dołączył do niego Nowat (uwaga na podobieństwo imion) przybyły z Afryki; często się ich myli. Jego schizma z czasem rozprzestrzeniła się także na Wschód, zwodząc pobożnych ludzi swym rygoryzmem. Jest autorem kilku dziełek, z których najważniejsze jest *O Trójcy Świętej* (tłum. G. Jaśkiewicz, ŹMT 35, 2005).

Orygenes (186-253) po prześladowaniach w roku 202 objął funkcję katechety w Aleksandrii. Od roku 231 podobną szkołę założył w Cezarei Palestyńskiej, gdzie pozostał do końca życia. Jest autorem wielu komentarzy do Pisma, systematycznego dzieła *O zasadach* i innych. Zależny od platonizmu, poglądy tej szkoły wprowadził do teologii. Jego wpływ był bardzo wyraźny w następnych wiekach. (Por. rozdział o szkołach, *Didaskaleion Orygenesa*). Tłumaczenia polskie: prawie wszystkie są dziełem Stanisława Kalinkowskiego, podaję więc tłumacza tylko, jeśli to ktoś inny. *O zasadach*, PSP 23 (1979); wyd. 2 ŹMT 1 (1996). *Prze-*

ciw Celsusowi, PSP 17, (1977), wyd. II ATK, Warszawa 1986. *O modlitwie,* tłum. H. Pietras, W. Kania, w: O*dpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, WAM, 1993. *Dyskusja z Heraklitem*, tłum. T.A. Zajkowski, STV 5 (1967), z. 2, 129-180. *O święcie Paschy* w: *Pisma paschalne*, (BOK 3), Wydawnictwo M,1994. *Zachęta do męczeństwa*, PSP 24 (1980), *Korespondencja*, opr. H. Pietras, ŹMT 6, (1997). Pisma egzegetyczne: PnpKom, PnpHom – Wyd. WAM. 1994. MtKom, tłum. Katarzyna Augustyniak, ŹMT 10 (1998) i 27 (2003). JKom – PSP 28 (1981) oraz ŹMT 27 (2003); RzKom – PSP 57 (1994); PnpHom – PSP 24 (1980); JrHom, SmHom, KrHom – PSP 30 (1983); RdzHom, WjHom, KpłHom – PSP 31 (1984); LbHom, JzHom, SdzHom – PSP 34 (1984); ŁkHom – PSP 36 (1985); IsHom, EzHom – ŹMT 16 (2000). *Duch i Ogień*. Wybór tekstów i wprowadzenie H. Urs von Balthasar, przekład z jęz. greckiego i łac. oraz redakcja S. Kalinkowski, przekład z jęz. niem. W. Myszor (BOK 4), M – Wyd. Sióstr Loretanek, 1995.

Pachomiusz (287-346) Założyciel „uporządkowanego" cenobityzmu (od greckiego *koinos bios*, „wspólne życie"). Urodzony w Esneh na południe od Teb, z bogatej rodziny, żołnierz, przyjął chrzest ok. r. 307, został uczniem eremity Palemona, spędził u niego 7 lat, po czym z kilkoma współtowarzyszami postanowili zamieszkać razem (ok. 324 r.) w Tabennisi n. Nilem. Miejsce to stało się tak sławne, że co raz to zachodziła konieczność zakładania nowego klasztoru. Gdy umierał było już 9 klasztorów (osad) męskich i 2 żeńskie i mieszkało w nich ponoć 7.000 osób. Jego *Reguła* została wydana w PSP 26.

Pamfil z Cezarei. Pochodził z Bejrutu (dawniej Beritus), w Aleksandrii był uczniem Pieriusza, którego nazywano „młodym Orygenesem". Po przeniesieniu się do Cezarei zajął się spuścizną pisarską Orygenesa i zorganizował na nowo tamtejszą bibliotekę. Został aresztowany za wiarę w 307 roku i ścięty w roku 310. W więzieniu napisał *Apologię Orygenesa.* Pozostała z niej tylko pierwsza księga w tłumaczeniu Rufina z Akwilei (por. ŹMT 3, 1996). Broniąc Mistrza przed zarzutami herezji, cytował w niej wiele fragmentów z jego dzieł, obecnie nieznanych z innych źródeł.

Pantajnos (2 poł. II w.). Był Sycylijczykiem, filozofem skłaniającym się do stoicyzmu, ale starającym się o głębszą syntezę myśli różnych filozofów. Osiadł w Aleksandrii, prowadził tam szkołę i był bardzo cenionym nauczycielem, pierwszym, który oderwał się od mitów gnostyckich w kierunku filozoficznego wykładu chrześcijaństwa. Utrzymywał kontakty z innymi szkołami filozoficznymi Aleksandrii. Pism żadnych nie pozostawił, jego sława jednak była wielka. Miał też kiedyś podróżować na

Wschód, po Indie włącznie – pewnie przed pobytem w Aleksandrii, lub w przerwie. Umarł prawdopodobnie ok. roku 200.

Papiasz z Hierapolis († ok. 130) Wiadomości o nim podaje Hieronim, *O znakomitych mężach* 18, Euzebiusz z Cezarei w *Historii kościelnej* III, 39 oraz Ireneusz, w *Adversus Haereses* V, 33. Był biskupem Hierapolis (Gerapolis) we Frygii, żył na przełomie I i II wieku. Do naszych czasów dochowały się jedynie fragmenty jakiegoś jego dzieła obejmującego pięć ksiąg, czyli zwojów papirusu. Uchodził za ucznia Jana Apostoła, lub też przynajmniej za ucznia któregoś z uczniów Apostoła, o tym samym imieniu. Znane są jego poglądy millenarystyczne.

Pelagiusz (IV/Vw). Kapłan z Brytanii, słynny z polemiki z Augustynem na temat łaski i grzechu. Uważał, że do zbawienia wystarczą naturalne siły człowieka; nie ma ani negatywnego wpływu grzechu Adama, ani nie trzeba specjalnej łaski Chrystusa. Człowiek zbawia się sam, jeśli chce iść za przykładem Chrystusa. *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tłum.: A. Baron, F. Czarnota, T. Górski, opr. i wtęp (bardzo ważny) A. Baron, ŹMT 15 (1999).

Polikarp ze Smyrny (zm. ok. 156). Był ponoć uczniem Jana Apostoła, bp Smyrny o niekwestionoanym autorytecie w całej okolicy. Pod koniec życia podróżował do Rzymu, do bpa Aniceta, w celu załagodzenia sporów dotyczących daty świętowania Wielkanocy. Został osądzony i spalony na stosie w wieku co najmniej 86 lat. Zachował się jego *List do Filipian* (OŻ 8, BOK 10) oraz *Męczeństwo* (OŻ 9).

Ptolomeusz (II w.). Gnostyk ze szkoły walentyniańskiej. Zachował się jego *List do Flory* (w ALP).

Rufin z Akwilei (345-410). Mnich, kapłan, kierownik duchowy klasztorów. Najwięcej sławy przyniosły mu tłumaczenia pisarzy greckich, zwłaszcza Orygenesa, Bazylego, Euzebiusza. W sporach o spuściznę Orygenesa pozostał mu wierny, przez co wszedł w konflikt z Hieronimem. Jest autorem *Komentarza do Symbolu Apostolskiego*, (tłum. L. Gładyszewski, Studia Gnesnensia 6 (1981), 9-64).

Serapion z Tmuis. Biskup tego miasta w Dolnym Egipcie, wcześniej zaś przełożony wspólnoty monastycznej. Był przyjacielem św. Antoniego oraz Atanazego, z którym wymienił wiele listów (najbardziej znane cztery listy Atanazego o Duchu Świętym – ŹMT 2). Był autorem polemicznego dzieła *Przeciwko manichejczykom*, sakramentarza zawierającego 30 modlitw i listów, z których pozostały dwa. Za czasów cesarza Konstansa przebywał na zesłaniu. Zmarł prawdopodobnie w latach sześćdziesiątych IV wieku. Pisze o nim Hieronim w *De vir. ill*. 99 oraz Sozomen w *Historii Kościoła* 4, 9.

Sokrates Scholastyk (380-450). Retor i adwokat konstantynopolitański, z zamiłowania historyk. Kontynuował dzieło Euzebiusza z Cezarei za lata 306-439. *Historia Kościoła*, tłum. S.J. Kazikowski, PAX 1986.

Sozomen († 450). Pochodził z Palestyny, osiadł jednak w Konstantynopolu jako adwokat i historyk (jak Sokrates). Jego dzieło obejmuje lata 324-439, opiera się w nim na *Historii* Sokratesa, bardziej interesuje się mnichami i cudownościami. *Historia Kościoła*, tłum. S.J. Kazikowski, PAX 1980.

Szymon Słupnik (V w.). Asceta, jeden z najsłynniejszych stylitów. Przenosił się na coraz to wyższe kolumny (ostatnia miała mieć 16 metrów), co raz to pościł przez czterdzieści dni, głosił kazania do zbierających się pod kolumną pielgrzymów i stał się słynny na cały ówczesny świat. Dziwaczność tej ascezy powodowała wiele rezerw ze strony biskupów, równocześnie jednak znajdował naśladowców. Przy jego kolumnie jak przy świątyniach pogańskich zainstalowały się warsztaty produkujące i sprzedające pielgrzymom „pamiątki" w formie miniaturek kolumn. Po jego śmierci wybudowano wokół jego kolumny wspaniałe sanktuarium.

Tacjan (ok. 130-200). Urodzony w Syrii, był uczniem Justyna w Rzymie, później wrócił na Wschód i przystąpił do ugrupowania enkratytów. Napisał *Mowę przeciw Grekom* (BOK 24, 2002) i ułożył *Diatessaron.* – kompilację czterech Ewangelii, tak opracowaną, by utworzyć jedną spójną opowieść o Chrystusie. Było to dzieło bardzo popularne, czytane gdzieniegdzie w kościołach zamiast czterech Ewangelii (w Syrii do V w.), tłumaczone na język syryjski, łacinę i arabski. Oryginał, zdaje się, był po grecku.

Teodor z Mopsuestii (350-428). Uczeń Diodora z Tarsu. Za młodu był mnichem, potem jednak odszedł, został adwokatem i ożenił się. Pod wpływem Jana Chryzostoma – prawdopodobnie kolegi ze szkoły sofisty Libaniosa – zostaje księdzem i biskupem w 392 roku. Za życia bardzo ceniony za ortodoksję, zamieszany jednak pośmiertnie w kontrowersję nestoriańską został potępiony w 125 lat po śmierci. Także jego pisma w związku z tym w zdecydowanej większości przepadły. *Katecheza XI o Modlitwie Pańskiej*, tłum. W. Kania, w: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich Ojców Kościoła*, Wydawnictwo OO. Benedyktynów, 1995, 141-155 oraz w: *Ojcze nasz w katechezie starożytnej*, Kerygma, 1995, 115-124. W. Kania, *Teodor z Mopswestii, Tak się módlcie* (Homilia katechetyczna, wyd. A. Mingana, Woodbrooke Studies, vol. 6, 124-142), Currenda 145 (1995) 118-127.

Teodoret z Cyru (ok. 393-ok. 460). Był jednym z najwybitniejszych chrześcijańskich intelektualistów swojej epoki, historykiem, teologiem i eg-

zegetą. Pozostała też po nim spora spuścizna literacka. Rodzice już przed jego narodzeniem ofiarowali go na służbę Bogu. Uczył się jednak również u pogańskich nauczycieli retoryki i filozofii. Po śmierci rodziców osiadł na kilka lat w klasztorze, a w 423 roku został biskupem Cyru; choć miasto to było niewielkie, podlegało mu 800 kościołów. W czasie Soboru Efeskiego stał po stronie antiocheńczyków i biskupa Jana. Był przyjacielem Nestoriusza, którego bronił przed zarzutami Cyryla Aleksandryjskiego, bronił również pamięci i ortodoksji głównych przedstawicieli szkoły antiocheńskiej, to jest wspominanych już Diodora z Tarsu i Teodora z Mopsuestii. Występował za to zdecydowanie przeciwko Eutychesowi i biskupowi Dioskorosowi z Aleksandrii, za co został potępiony na „soborze zbójeckim" w 449 roku. Zrehabilitowano go na Soborze Chalcedońskim, gdy odżegnał się od błędów nestorianizmu. *Listy*, tłum., wstęp i kom. J. Radożycki, PAX 1987. *Leczenie chorób hellenizmu*, tłum. S. Kalinkowski, PAX 1981. *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, tłum. Katarzyna Augustyniak, ŹM 7 (1994). *Komentarz do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp: A. Baron, ŹMT 5 (1997). *Komentarz do 1 i 2 Listu do Koryntian*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp: A. Baron, ŹMT 9 (1998). *Komentarz* do pozostałych listów Pawła, ŹMT 20, (2001). Leokadia Małunowiczówna, *Listy konsolacyjne Teodoreta z Cyru*, SACH 2 (1980), 213-235.

Teofil z Antiochii (II w.). Urodzony nad Eufratem, nawrócił się pod wpływem lektury Pisma Świętego. Zachowało się jego dzieło *Do Autolyka,* tłum. J. Czuj, POK 18 (1935); L. Misiarczyk, BOK 24 (2002). W teologii bliski Ireneuszowi z Lyonu.

Tertulian (150-220). Urodzony w Kartaginie, został adwokatem, przyjął chrześcijaństwo około roku 193. Prawnicze wykształcenie zaważyło na charakterze jego twórczości, a porywczość na skrajności proponowanych rozwiązań. Radykalizm poglądów doprowadził go jednak do zerwania z Kościołem, który zaczął uważać za zbyt liberalny. Przystąpił więc do sekty montanistów (ok. 207 r.) Pisał odtąd przeciw Kościołowi, a zwłaszcza przeciw dyscyplinie kościelnej, uważanej przez niego za zbyt skłonną do pobłażliwości. Zmarł po roku 220. *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, POK 20 (1947). *Wybór Pism* (*Do męczenników, Preskrypcja przeciw heretykom, O chrzcie, O cierpliwości, O pokucie* – tłum. E. Stanula; *O widowiskach* – tłum. W. Myszor; *O modlitwie* – tłum. W. Kania; wstęp E. Stanula, opr. E. Stanula, W. Myszor, PSP 5 (1970). *Wybór Pism* II, (*Do pogan* – tłum. E. Stanula; *Świadectwo duszy* – tłum. A. Guryn; *Do Skapuli, Lekarstwo na ukłucie skorpiona, Przeciw Żydom, Przeciw*

wszystkim herezjom – tłum. W. Myszor; *Do żony, Zachęta do czystości* – tłum. K. Obrycki; wstęp Cz. Mazur, K. Obrycki, opr. W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanula, PSP 29 (1983). *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryznar, opr. W. Myszor, PSP 58, ATK Warszawa 1994. *Trójca Święta*. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, tłum. Elwira Buszewicz, S. Kalinkowski, wstęp i opr. H. Pietras SJ, ŹMT 4, Wydawnictwo WAM 1997. O modlitwie, tłum. H. Pietras, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, WAM 1993. *Tertulian*, biografia, wybór tekstów opr. W. Turek, OŻ 15 (1999).

Trajan. Imperator**,** napisał w roku 111 list do Pliniusza Młodszego, namiestnika Bitynii i Pontu, odpowiadając mu na pytania dotyczące postępowania z chrześcijanami. Widać z niego, że chrześcijan denuncjowano i bywali skazywani, nie było pewnie jednak oficjalnych aktów prawnych, gdyż inaczej Pliniusz wiedziałby co robić. Oto jego treść: „(...) Nie można podjąć ogólnej decyzji o ściśle ustalonej formie. Wyszukiwać ich nie należy. O ile jednak wpłynęłyby donosy i zostały udowodnione, należy ich karać, z tym jednak zastrzeżeniem, że jeśliby ktoś zaprzeczył, iż jest chrześcijaninem i potwierdził to swoim zachowaniem – zanosząc modły do naszych bogów – to, chociażby było podejrzenie co do jego przeszłości, powinien uzyskać przebaczenie ze względu na skruchę. Natomiast pisma anonimowe – w żadnej sprawie dotyczącej przestępstwa – nie mogą być brane pod uwagę. Dawałoby to bowiem najgorszy przykład nie pasujący do naszego wieku" (tłum. Ewa Wipszycka).

Walentyn († po 160). Egipcjanin, założyciel szkół gnostyckich w Rzymie i na Wschodzie. O jego poglądach wiadomo niewiele: jawi się jako teolog biblijny o platońskich zainteresowaniach i poetyckich zdolnościach. Bardziej znany jest jego system (por. gnostyków świat niedoskonały). *Teksty z Nag Hammadi*, tłum. Anna Dembska – W. Myszor, PSP 20 (1970). W. Myszor, *„Anapausis" w teologii chrześcijańskich gnostyków*, Studia Antiquitatis Christianae V, ATK 1984. G. Quispel, *Gnoza*, tłum. Beata Kita, IW PAX 1988.

Wiktor (papież w latach 189-199). Wiadomo o nim tylko, że napisał nieznane dziś dziełko *O Wielkanocy,* że nosił się z zamiarem zerwania łączności kościelnej z biskupami azjatyckimi, którzy sprawowali Paschę w 14 dniu Nisan i że był biskupem przez 10 lat. Do niego podróżował Ireneusz, by odwieść go od pomysłu ekskomunikowania Wschodu.

Wincenty z Lerynu († przed 450). Wiadomo o nim tylko tyle, że był kapłanem, a na starość mnichem. Bardzo ważne jest jego dziełko *Commonitorium* (*Napomnienia*; POK 8 (1928), tłum. J. Stahr pod tytułem *Pa-*

miętnik), w którym szuka sposobów ustalenia prawowiernej nauki i oddzielenia jej od błędu. Wyraża w nim zasadę szukania tego, co „wszędzie, zawsze i przez wszystkich" jest wyznawane. Popiera przy tym rozwój rozumienia prawd, porównując ją do wzrostu członków ciała od niemowlęctwa do dorosłości.

V.2. Zestawienie ważnych pojęć [66]

Apoftegmaty. Pod tą nazwą znane są zbiory sentencji, anegdot czy krótkich opowiadań dotyczących Ojców (Abba) i Matek (Amma) pustyni. Powstawały po koptyjsku lub grecku, były jednak szybko tłumaczone na inne języki, stając się zalążkiem późniejszych reguł. Były układane według alfabetu, od imion Ojców, lub zbierane systematycznie. Por. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, PSP 33 (1986); *Apoftegmaty Ojców Pustyni, seria alfabetyczna*, (zwana również *Alfabetikon* lub *Gerontikon*) ŹM 4 (1994); *seria systematyczna*, ŹM 9 (1995). Pod tytułem *Księga Starców* również w Wyd. „M".

Apolinaryzm. Pogląd Apolinarego z Laodycei, według którego Jezus Chrystus nie jest ani w pełni człowiekiem, ani Bogiem, tylko istotą pośrednią, jedynym w swoim rodzaju „Człowiekiem niebiańskim".

Apokryfy (od greckiego słowa *apokryphon*, ukryty). Są to księgi, które mają charakter podobny do ksiąg biblijnych i bywały uważane za natchnione przez większą lub mniejszą liczbę wiernych. W czasie tworzenia się kanonu biblijnego w różnych Kościołach lokalnych uznawano je za takie, które należy schować (stąd nazwa) i nie czytać publicznie w czasie liturgii, w przeciwieństwie to tych, co do których świadomość Kościoła uznawała natchnienie Boże. Nigdy jednak nie zakazywano ich czytać prywatnie, dlatego też wiele z nich się zachowało. Była to pobożna literatura starająca się uzupełnić skąpe czasem wiadomości biblijne o życiu Jezusa, Matki Bożej czy Apostołów. Istnieją apokryficzne ewangelie, dzieje apostolskie, listy apostołów i apokalipsy. Znanych też jest wiele apokryfów starotestamentalnych. Najpełniejsze na ten temat informacje można znaleźć w: S. Mędala, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej, Biblioteka zwojów*. *Tło Nowego Testamentu* t. 1, The Enigma Press 1994; Starowieyski M., *Apokryfy Nowego Testamentu*, I-II, TN KUL 1980. Nowe wydanie w Wydawnictwie WAM: t. I-III (2000-2007).

communicatio idiomatum. Zamienność określeń dotyczących bóstwa lub człowieczeństwa Jezusa ze względu na jedność podmiotu. Np. wyraża-

nia „Bóg urodził się w Betlejem" lub „Syn Maryi jest równy Ojcu" byłyby błędem logicznym przy dwóch odrębnych podmiotach, są zaś uprawnione w oparciu o jedność Osoby Chrystusa.

Data Wielkanocy. Kłopot z jej ustaleniem podzielił chrześcijan. Była to zaś rzecz niezwykle istotna dla wiarygodności chrześcijan: jak możliwe, by najważniejszym dla nich świętem była Pascha, skoro nie wiedzieli, kiedy ją obchodzić? Judeochrześcijanie nie widzieli powodów, by obchodzić to święto w inny dzień, niż wyznaczał to kalendarz żydowski, 14. dnia miesiąca Nisan, bez względu na to, w jakim dniu tygodnia to wypadało, czcząc w ten sposób dzień, w którym umarł Chrystus. Chrześcijanie pochodzący z innych narodów, bez żadnych sentymentów względem Paschy żydowskiej, za to przyzwyczajeni do cotygodniowego obchodzenia Paschy w czasie niedzielnej eucharystii, nie widzieli z kolei powodów, by świętować ją w inny dzień niż niedziela, dzień Chrystusowego zmartwychwstania. Spór o wierność lub niewierność tradycyjnej dacie otrzymał więc aspekt teologiczny: czy świętować paschę ukrzyżowania czy paschę zmartwychwstania. Dodatkowo, wraz z wyemancypowaniem się chrześcijan z łona judaizmu i w wyniku rozproszenia, związek z kalendarzem żydowskim dla wielu przedstawiał się obco. Wiele synodów II wieku opowiadało się za niedzielą po pierwszej pełni wiosennej, Kościół w Azji Mniejszej zaś obstawał przy dawnej tradycji. Według Euzebiusza (HE IV, 14, 1) około roku 154 dyskutował na ten temat biskup Rzymu Anicet i biskup Smyrny Polikarp, rozstali się jednak jedynie z protokołem rozbieżności, choć w zgodzie. Papież Wiktor (189-198) groził Wschodowi zerwaniem łączności kościelnej, jeśli nie zmienią daty. Interweniował u niego w tej sprawie Ireneusz, nawołując do cierpliwości i wyrozumiałości (HE V, 24). Nie wiadomo, czy Wiktor posłuchał Ireneusza i innych doradzających zgodę, faktem jest jednak, że autor *Philosophoumena* (VIII, 18) około roku 235 zalicza „quartodecimanów" do heretyków. Przy okazji dyskutowano także rozbieżność między chronologią Jana i Synoptyków dotyczącą śmierci Jezusa. Spór zakończył się dopiero po Soborze Nicejskim, który zdecydowanie odrzucił praktykę „quartodecimanów" i zalecił stosowanie się do daty ogłaszanej przez biskupa Aleksandrii, zgodnie z ustaloną już tradycją. Późniejsze różnice w ustalaniu dnia Paschy nie dotyczyły już niedzieli, lecz raczej miały charakter ambicjonalny (rywalizacja między Rzymem a Aleksandrią), wynikały z pomyłek w obliczeniach i w kalendarzach, a także z faktu, że Rzym zawsze starał się o obchodzenie Wielkanocy przed 21 kwietnia, kiedy to uroczyście świętowano rocznicę założenia

Miasta. Por. J. Gliściński, *Wczesnochrześcijańska kontrowersja paschalna do czasu Soboru Nicejskiego (325 r.)*, Saeculum Christianum 1 (1994) nr 1, 43-54; SCL 1, Indeks rzeczowy: „Wielkanoc, data".

Diatessaron. Dzieło Tacjana Syryjczyka (2 poł. II w.), ucznia Justyna, polegające na spisaniu wszystkiego, co zawierają cztery Ewangelie w jedną koherentną opowieść o Panu Jezusie. Szybko przetłumaczono je na kilka języków i było bardzo popularne przez wiele wieków. W Syrii nawet czytano je w kościołach i komentowano. Za sprawą tej popularności niektóre zdania u synoptyków przesunęły się z jednej Ewangelii do drugiej, lub zajęły inne miejsce (np. Mt 5, 32 przeszło do Mt 19, 9).

doketyzm (od greckiego *dokeo*, wydaje mi się). Była to teoria, według której Chrystus miał jedynie pozorne ciało (wydawało się...) i nie był prawdziwym człowiekiem, tylko istotą niebiańską. Poglądy te były dość powszechne w samych początkach chrześcijaństwa, również w środowiskach gnostyckich.

donatyści. Ruch religijny, rygorystyczny, odwołujący się do Donata z Kartaginy, zmarłego w 255. Kontynuował on w skrajny sposób myśl Cypriana z kontrowersji na temat ważności chrztu udzielanego przez heretyków: poza Kościołem nie ma chrztu ani zbawienia. Donatyści poszli dalej: sakramenty są ważne tylko, jeśli są udzielane przez świętego szafarza. Chcieli świętego Kościoła świętych ludzi. Na powstanie odrębnego wręcz kościoła donatystów wpłynęła również sytuacja społeczno polityczna. Biskupi katoliccy byli Rzymianami, a w każdym razie łacinnikami, donatyści zaś stali się Kościołem uciśnionych i okupowanych. Por. T. Kołosowski, *Polityka religijna Konstantyna Wielkiego w świetle schizmy donacjańskiej*, „Saeculum Christianum" 2(1995) nr 1, 17-37; SCL 1, Indeks rzeczowy: „Donatyści".

ebionizm. Również ten pogląd jest jednym z pierwszych w Kościele, zwalczanych już przez Jana (1 J 4, 3) i Ignacego Antiocheńskiego (*List do Efezjan* 7; *List do Smyrny* 1). Według ebionitów (od hebrajskiego słowa oznaczającego ubogich) Chrystus był tylko człowiekiem, przez którego działał Bóg. Według niektórych, na Jezusa – człowieka zstąpił Duch Boży w czasie chrztu w Jordanie i Jego mocą Jezus czynił cuda. Nie był jednak Bogiem.

„Edykt mediolański" i inne akty prawne łagodzące prześladowania. **Trajan** – list do Pliniusza Młodszego, namiestnika Bitynii i Pontu (111): (...) Nie można podjąć ogólnej decyzji o ściśle ustalonej formie. Wyszukiwać ich nie należy. O ile jednak wpłynęłyby donosy i zostały udowodnione, należy ich karać, z tym jednak zastrzeżeniem, że jeśliby ktoś

zaprzeczył, iż jest chrześcijaninem i potwierdził to swoim zachowaniem –zanosząc modły do naszych bogów – to, chociażby było podejrzenie co do jego przeszłości, powinien uzyskać przebaczenie ze względu na skruchę. Natomiast pisma anonimowe – w żadnej sprawie dotyczącej przestępstwa – nie mogą być brane pod uwagę. Dawałoby to bowiem najgorszy przykład nie pasujący do naszego wieku (tłum. Ewa Wipszycka). **Galien** (260) (HE VII, 13): zezwolenie na kult i ponowne objęcie na własność cmentarzy („Mały pokój" do 303 r.). **Galeriusz** (311) (HE VII, 17, 6-10): zgoda na odbudowanie świątyń i zobowiązanie do zachowania porządku i modlitwy za Cesarstwo. **Konstantyn** i **Licyniusz** (15 VI 313) – tzw. „**Edykt Mediolański**" (Euzebiusz, HE X, 5, 4-14). Ogłaszano w nim wolny wybór religii dla wszystkich; zwrot zajętego mienia chrześcijan (prywatnego i wspólnego) bez rekompensaty z ich strony (ewentualne roszczenia składać do skarbu Cesarstwa).

Enkratyci (od greckiego *enkrateia*, wstrzemięźliwość). Była to forma ascetyzmu z tendencjami do skrajności. Termin jest ogólny i określa różne formy ascezy, która zwykle była podejrzana w Kościele ze względu na tendencje do odrzucania małżeństwa i rodzenia dzieci, wegetarianizm i abstynencję. Graniczyło to z odrzucaniem stworzonego przez Boga świata. Podobne prądy religijne istniały już wśród Żydów (essenczycy), wśród chrześcijan rozpowszechniały się zaś od początku i trwały przez kilka wieków. Trudno jednak ustalić w poszczególnych przypadkach, czy chodzi po prostu o ascezę, czy też już o ideologię odmawiającą wartości stworzeniom. W czwartym wieku podejrzanym o enkratyzm był na przykład św. Szymon Słupnik, jeden z najdziwniejszych świętych, spędzający całe lata na kamiennej kolumnie. Wielokrotnie przesłuchiwały go różne kościelne komisje próbujące ustalić, czy to jego upodobanie nie jest przypadkiem potępianiem stworzenia. Zawsze jednak potrafił się obronić: chwalił Boga i Jego stworzenia, tyle że nie dał się nakłonić do ich używania.

Etnochrześcijanie. Termin utworzony paralelnie do „judeochrześcijaństwa" i stosowany na określenie chrześcijan pochodzących z innych narodów. Wydaje się być lepszy niż „poganie", którym oryginalnie określano „wieśniaków".

Fragment Muratoriego. Dokument datowany na połowę II wieku, zawierający spis ksiąg Nowego Testamentu. Najstarsze świadectwo tego rodzaju. Nie wiadomo, czy w poprzedzającej części były wyliczone księgi ST, czy nie. Brak w tym dokumencie Hbr, Jk, 1-2 P, 3 J. Nadbywa natomiast Apokalipsa Piotra. Tłum.: E. Dąbrowski, *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Ks. Św. Wojciecha, 1960 – wyd. 3, 55-58).

Gnostyków świat niedoskonały. System gnozy walentyniańskiej zawierał taki mniej więcej obraz świata: Bóg Ojciec, zwany Bythos, to znaczy Otchłań, niepoznawalny, jest odwiecznie sam, posiada jednak swoją Myśl (Ennoia). Bóg i Jego Myśl wydają z siebie trzy pary Eonów: Nous i Aletheia, Logos i Zoe, Anthropos i Ecclesia. Po polsku mówiąc: Umysł i Prawda, Słowo i Życie, Człowiek i Kościół. Są to duchowe rzeczywistości, zdolne do rodzenia innych duchowych rzeczywistości; w języku greckim pierwszy element każdej pary jest rodzaju męskiego, drugi – żeńskiego. Proces ich powstania nazywano emanacją, co oznaczało takie pochodzenie jednego z czegoś drugiego, jak parowanie wody, wyrastanie rośliny z korzenia czy wypływanie strumienia ze źródła. Nie jest to więc stworzenie i zachowana zostaje ciągłość natury pomiędzy Bogiem a Eonami. Tylko Nous, Umysł, zwany również Synem Jednorodzonym Boga, zna Ojca, inne Eony nie. Te pary Eonów wyemanowały inne z kolei Eony, z których ostatnim jest Mądrość (Sophia). Wszystkie Eony tworzą Pleromę, czyli Pełnię duchowego świata. Sophia, nie zadawalając się tym, co leżało w granicach jej poznania, zapragnęła poznać samego Boga. Wprowadziło to zło i nieporządek w duchową Pleromę, gdyż było przeciwne Bogu. Na skutek tego Sophia została usunięta z Pleromy wraz z wszystkimi elementami zła i cierpienia, jakie spowodowała. W ten sposób poza duchową Pleromą powstała substancja przyszłego świata jako „płód poroniony". Równocześnie jednak Dobry Bóg obdarował wszystkie Eony zbawieniem, czyli namaszczeniem swoim Duchem. Gnostycy nazywali to „ukrzyżowaniem" Pleromy, lub inaczej, oddzieleniem jej od zła za pomocą granicy zwanej *horos* i uważanej za figurę czy pierwowzór krzyża. Dzięki temu nie tylko Jednorodzony Nous, ale wszystkie Eony otrzymały zdolność poznania Boga. Z wdzięczności Najwyższemu Bogu cała Pleroma chciała dać z siebie co miała najlepszego i wydała z siebie Zbawiciela, Syna Pierworodnego, który mógłby zbawić „poronioną" substancję. Zbawiciel oddzielił z tej substancji co w niej było najszlachetniejszego i powstała substancja duchowa oraz Osobowy Duch Święty. Reszta substancji została rozdzielona na substancję psychiczną i materialną. Na czele substancji psychicznej stoi Demiurg, który miesza substancję psychiczną z materią i tworzy świat: siedem niebios i człowieka. Jest to IHWH, Bóg Starego Testamentu, który myśli, że sam jest prawdziwym Bogiem, ale w rzeczywistości przez niego działa Sophia i Zbawiciel. Niektórym spośród stworzonych przez Demiurga ludzi dają oni element substancji duchowej, współistotnej z Pleromą i Bogiem. Tak to powstają pneumatycy (gr. *pneumatikos* = ducho-

wy), którzy na ziemi mają się doskonalić i wrócić do Pełni; są do tego przeznaczeni na mocy posiadanej natury duchowej. Drugim rodzajem ludzi są psychicy (*psyche* = dusza), którzy mogą się nawrócić przez przyjęcie Chrystusa, oraz ludzie materialni, hylicy (*hyle* = materia), którzy nie mają żadnych możliwości zbawienia i zostaną unicestwieni wraz z całą pozostałą materią. Na koniec Demiurg i psychicy nawróceni wstąpią do „miejsca środkowego" (czasem jest to Siódme Niebo), pneumatycy zaś wraz z Sophią do Pleromy. Była to jakby inna wersja mitu o stworzeniu świata, człowieka oraz o grzechu Adama i Ewy. Por. G. Quispel, *Gnoza*, tłum. Beata Kita, PAX 1988 (z wstępem W. Myszora). H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Wyd. Platan 1994. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Nomos 1995, W. Myszor, *Biblioteka z Nag-Hammadi: formy literackie*, VoxP 18 (1998) z. 34-35, 321-334, oraz inne artykuły tegoż autora.

Hexapla, czyli tekst w sześciu kolumnach. Było to „wydanie" Pisma Świętego sporządzone przez Orygenesa. Do niedawna uważano, idąc za interpretacją Euzebiusza z Cezarei, że Orygenes przepisał lub raczej polecił przepisać swoim sekretarzom cały Stary Testament po hebrajsku, następnie ten sam tekst w transkrypcji greckiej (prawdopodobnie chodziłoby o zanotowanie wymowy, gdyż alfabet hebrajski jest spółgłoskowy, a jakie samogłoski i gdzie należało wymawiać, trzeba po prostu wiedzieć bez pisania), oraz cztery tłumaczenia greckie: tłumaczenie Akwili, Symmacha, Teodocjusza i Septuagintę. Wydaje się jednak, że rację ma Paul Nautin, który wysunął wielce prawdopodobną hipotezę, że Euzebiusz nie miał dobrych informacji i raczej rzecz sobie wyobrażał, niż oglądał. Orygenes nie znał hebrajskiego, zupełnie niepotrzebny byłby mu więc taki tekst. Raczej więc tłumaczenie Akwili jest nazywane „tekstem hebrajskim", gdyż było skrajnie dosłowne. Dla całości Pisma istniałaby więc *tetrapla,* w czterech kolumnach. Nazwa *Hexapla* usprawiedliwia się jednak, gdyż wiadomo, iż dla niektórych ksiąg Orygenes dodał jeszcze dwa lub trzy odnalezione w Palestynie inne tłumaczenia. Było to narzędzie pracy filologicznej i egzegetycznej, ciągle uzupełniane na podstawie studiów i podróży.

Institutum Neronianum. Tertulian napisał w dziełku *Do pogan,* że Neron wydał dekret przeciwko chrześcijanom, który miałby obowiązywać w całym Cesarstwie. Gdzie indziej nie ma jednak śladu takiego rozporządzenia. Być może chodziło tylko o samą sytuację związaną z pożarem Rzymu, w czym Tertulian dopatrzył się początków oficjalnego ustawodawstwa antychrześcijańskiego.

Judeochrześcijanie. Chrześcijanie pochodzący z Żydów i pielęgnujący swoje tradycje narodowe i religijne w ramach Kościoła. Odwoływali się do autorytetu apostołów Jakuba i Jana. Por. numer specjalny SACH 13 (1998), a zwłaszcza: W. Myszor, *Judeochrześcijaństwo – zagadnienie definicji i źródeł* (10-20).

Kanon biblijny. Słowo oznaczało jakikolwiek spis, regułę, prawo, następnie zaś spis dzieł uznawanych za natchnione. Kościół przejął kanon aleksandryjski, to znaczy ten, który zawierała *Septuaginta* (LXX). Nie ma żadnych śladów tego, by Żydzi w Palestynie mieli coś przeciwko temu kanonowi przed chrześcijaństwem. W pierwszym wieku dopiero, gdy chrześcijanie opierali się systematycznie na LXX, być może w opozycji do nich Żydzi próbowali określić „swój" kanon, w oparciu o teksty hebrajskie. Nie uznali więc ksiąg greckich: 1-2 Mch, Tob, Jdt, Syr, Mdr, Bar, fragmenty Dn i Est. Hieronim prawdopodobnie jako pierwszy w Kościele nawiązał do kanonu hebrajskiego, już ustalonego na 24 księgi i tłumaczył z hebrajskiego. Jego opinia na temat kanoniczności tylko tych ksiąg i wtórnokanoniczności pozostałych nie przyjęła się jednak, choć sam termin – albo jego wersja klasyczna: „deuterokanoniczność" – jest stosowany do dziś. Pozostała ona opinią niektórych uczonych, którzy – zwłaszcza w epoce renesansu – przychylali się do niej, podkreślając wagę tekstów oryginalnych. W liturgii panował jednak kanon aleksandryjski, jak świadczą o tym zachowane komentarze i homilie. Znalazł on potwierdzenie na Soborze Florenckim (1441), a następnie Sobór Trydencki (1546) ogłosił go dogmatycznie. Reformatorzy XVI wieku opowiedzieli się za kanonem palestyńskim, dając więcej wiary argumentom Hieronima niż innych Ojców Kościoła ze św. Augustynem na czele, na którego powoływali się w innych wypadkach. Najstarszym znanym świadectwem istnienia kanonu w Kościele jest tak zwany Fragment Muratoriego (zob. wyżej; Ludwik Murati znalazł go w 1740 r.), prawdopodobnie z II wieku, dotyczący – w aktualnym stanie – ksiąg Nowego Testamentu.

Kościoły Niechalcedońskie (Orientalne Kościoły Prawosławne). Kościoły te uznają tylko pierwsze trzy Sobory Powszechne, odrzucając ustalenia Chalcedonu. Nie przychylają się jednak również do potępionego stanowiska Eutychesa i ich aktualna wiara nie odbiega zasadniczo od nauki Kościoła katolickiego w tym, co dotyczy Osoby Jezusa Chrystusa. Pozostała jednak hostoria, tradycja i przywiązanie do własnych sformułowań. Do tej grupy należą: Ormiański Kościół Apostolski; Koptyjski Kościół Prawosławny; Etiopski Kościół Prawosławny; Syryjski Kościół Prawosławny („jakobici") – Syria, Liban, Turcja, Indie; Malankarski

Prawosławny Kościół Syryjski – autokefaliczna część wyżej wspomnianego w Indiach, utworzona w XVII wieku; Erytrejski Kościół Prawosławny – oddzielony od Etiopskiego KP w 1993 roku. Por. R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Homini 1998.

„**Kradzież Greków**". Pojęcie uzasadniające obecność w pismach filozofów greckich prawd zawartych również w Piśmie Świętym. Pisał o tym Filon i wielu pisarzy chrześcijańskich. Justyn tak uzasadnia: „filozofowie i poeci we wszystkim, co wypowiedzieli o nieśmiertelności duszy, o karach pośmiertnych, o widzeniu rzeczy niebiańskich, tudzież o kwestiach podobnych opierali się na prorokach i tak dopiero mogli te myśli wypowiadać i innym jej przedkładać" (*Apologia* I 44, 9).

Lapsi. Po łacinie znaczy „upadli" i odnosi się do tych, którzy w czasie prześladowań zaparli się wiary pod wpływem strachu lub tortur. Problemy duszpasterskie związane z „upadłymi" były przedmiotem obrad kilku synodów. Por. SCL 1, Indeks rzeczowy: „Upadli w prześladowaniach".

List Apostolski. Pod takim tytułem występuje anonimowy utwór napisany prawdopodobnie w drugiej połowie II wieku, skierowany przeciwko pierwszym gnostykom. Sporo uwagi poświęca obronie prawdziwości człowieczeństwa Chrystusa przeciw doketyzmowi. Broni też jedności objawienia Starego i Nowego Testamentu. Pismo to musiało być dość popularne w starożytności, skoro zachowało się jego tłumaczenie koptyjskie, etiopskie i łacińskie. Grecki oryginał jednak zaginął, stąd też tłumaczenia opierają się zasadniczo na najpełniejszym tekście etiopskim. W: M. Starowieyski, *Apokryfy NT III*, znaleźć można tłumaczenie z etiopskiego (521-535) oraz z koptyjskiego (525-543).

Manichejczycy. Nazwa pochodzi od Manesa (ok. 210-275), perskiego myśliciela. Uważał się za kontynuatora dzieła Buddy, Zoroastra i Jezusa oraz za nosiciela Ducha – Parakleta. Istnienie zła usprawiedliwiał pochodzeniem świata materialnego od jakiegoś niższego boga, podobnie jak wcześniej gnostycy, i na dowód tej niższości podawano antropomorficzne obrazy Boga w Starym Testamencie; konsekwentnie więc odrzucali go, jako dzieło diabła. W miejsce wiary głoszonej przez Kościół propagowali racjonalizm, uważając wiarę za niegodną myślącego człowieka. Odkryto teksty manichejskie po koptyjsku, persku, staroturecku i chińsku.

Melecjanie. Schizma melecjańska została spowodowana przez biskupa Melecjusza, który w czasie prześladowania Dioklecjana w latach 284-304 wyświęcał biskupów i kapłanów dla obsadzenia kościołów, których zwierzchnicy znajdowali się w więzieniach lub ukrywali się. Dokony-

wał tego wbrew wszelkim prawom i zwyczajom. Gdy więc prawowicie wyświęceni wracali, znajdowali swe kościoły zajęte, a lud podzielony. Schizma ta objęła wielu „czystych" chrześcijan, czyli takich, którzy uważali tych wszystkich, którzy zaparli się wiary w czasie prześladowań lub też przed nimi uciekali, za niegodnych przynależności do Kościoła, nawet po pokucie. Sobór próbował zgody z nimi, jednak problemy z tym związane miały się jeszcze ciągnąć przez dziesięciolecia.

Mesalianie. Syryjski ruch ascetyczny przełomu IV i V wieku, pokładający całą nadzieję w modlitwie wręcz nieustannej, z równoczesnym odrzuceniem innych form życia religijnego, z sakramentami włącznie. Niepotrzebny też był im Kościół, gdyż sama modlitwa może dać obecność Ducha Świętego, potrzebną do walki z demonami. Grzech co prawda gładzi grzechy, ale bez modlitwy odnawiają się. Zostali potępieni na kilku synodach i na Soborze Efeskim w 431.

Millenaryzm. Wiara w tysiącletnie królowanie Mesjasza na ziemi razem ze sprawiedliwymi. Pogląd ten wywodzi nazwę od łacińskiego słowa na określenie tysiąca (*mille*), czasem też od greckiego nazywa się chiliazmem. Podstawą millenaryzmu było przekonanie, że siódmy dzień tygodnia, czyli szabat, dzień odpoczynku Boga po stworzeniu świata, jest symbolem królestwa Mesjasza przy końcu świata. Ps 89 (90), 4 mówi zaś, że jeden dzień u Boga oznacza tysiąc lat. Tysiącletni szabat nie miałoby być jeszcze ostatecznym zmartwychwstaniem, gdyż zgodnie z tradycją ewangeliczną Jezus Chrystus zmartwychwstał po szabacie, czyli w pierwszym dniu tygodnia, nazwanym na tę cześć „Dniem Pańskim". Por. SCL 1, Aleksandria (260).

Modlitwa Pańska. Komentarze patrystyczne: Tertulian, *O modlitwie*, tłum. H. Pietras, w: *Odpowiedź na Słowo*, WAM 1993; Cyprian, *O Modlitwie Pańskiej*, tłum. Anna U. Korab, wyd. j. w.; Orygenes, *O modlitwie*, tłum. W. Kania, H. Pietras, wyd. j. w.; tłumaczenia pism i kazań wielu Ojców: *Modlitwa Pańska. Komentarze Ojców Kościoła IV – V w*. Wyd. Benedyktynów, 1994; *Modlitwa Pańska. Komentarze Greckich Ojców Kościoła IV – V w*. Wyd. Benedyktynów 1995; Por. także: *Ojcze nasz w katechezie starożytnej*, Kerygma 1995; Marie-Anne Vannier, *Bóg Ojciec, Tajemnica Miłości. Ojcowie Kościoła o Bogu Ojcu*, opr. M. Starowieyski i J. Naumowicz, IW PAX 1999. B. Ferdek, *Dogmatyka Modlitwy Pańskiej*, Wrocławski Przegl. Teol. 7 (1999) z. 2, 25-33.

Monarchianizm. Pogląd, według którego Bóg jest jeden (jako Monarcha absolutny; greckie *monos* znaczy „jeden"), ale objawia się na różne sposoby: raz jako Ojciec, raz jako Syn, raz jako Duch. Od tych „sposobów",

po łacinie *„modi”*, taka teoria nazywa się również modalizmem, albo z łacińska patrypasjanizmem (od *Pater* i *passio*, to znaczy jakoby cierpiał na krzyżu Ojciec). Najbardziej znanymi rzecznikami tego poglądu byli Sabeliusz († po 220 roku), od którego wszystkich monarchian na Wschodzie nazywano sabelianami, i Prakseasz, o którym nikt by nie pamiętał, gdyby przeciwko niemu nie napisał rozprawy Tertulian i Noetos, którego z kolei upamiętnił Hipolit. Por. SCL 1, Indeks rzeczowy: „Monarchianizm”.

Monofizytyzm. Pogląd odwołujący się do mnicha Eutychesa, według którego Chrystus ma jedną naturę, boską, gdyż całe człowieczeństwo „rozpuszcza się” w nim jak kropla wina w beczce wody. Nawiązuje to do sloganu ukutego przez Apolinarego z Laodycei: „jedna natura (gr. *mia physis*) Wcielonego Słowa”, podjętego przez Cyryla Aleksandryjskiego. Potępiony na Soborze Chalcedońskim (451).

Montanizm. Ugrupowanie biorące nazwę od imienia Montana, który w latach 50. II w. uznał się za wcielenie Ducha Świętego – Parakleta. Jego autorytet miał być większy niż Pisma Świętego. Stąd jego zwolennicy nawet chrztu udzielali w imię Ojca, Syna i Montana. Jego najściślejszymi współpracownicami były prorokinie Pryscylla i Maksymilla. Montaniści głosili wymagania moralne bardzo wysokie, prawie na granicy fanatyzmu, odrzucali jakikolwiek autorytet hierarchii kościelnej, ufając jedynie natchnieniu Ducha Świętego. Występowała wśród nich glossolalia, skłonni byli do ekstazy. Troje wyżej wymienionych przywódców przemawiało w imieniu Ducha Świętego, domagając się posłuszeństwa. Zapowiadali rychły koniec świata, dla przygotowania się do którego zabraniali zawierania małżeństw, nakłaniali do surowych postów, jałmużn, zachęcali do męczeństwa. Zstąpienie Nowej Jerozolimy przy końcu świata miało mieć miejsce we Frygii, tam więc wszyscy wierni powinni się udawać. Gdy koniec świata się odwlekał, jeszcze większą wagę przywiązywano do ascezy. Ślady montanizmu spotkać można aż do VI w. Był to niewątpliwie ruch odnowy moralnej i pobożnościowej, bez głębszych zainteresowań teologicznych, ale ze skłonnością do skrajności. Por. SCL 1, Indeks rzeczowy: „Montanizm”.

Nestorianizm. Od Nestoriusza uważającego, że Jezus Chrystus był człowiekiem, z którym połączyło się Słowo Boże. Podkreślał odrębność obu natur, nie potrafił jednak wyłożyć, na czym miałaby polegać jedność Jego Osoby. Uważając, że ten, który narodził się z Maryi Dziewicy, nie był Bogiem, ale tylko człowiekiem, zwalczał maryjny tytuł „Bogurodzica” (*Theotokos*). Spór na ten temat z Cyrylem Aleksandryjskim zakończył Sobór Efeski (431).

Ofici lub naasseni. Trudna do precyzyjnego określenia chronologicznego i topograficznego sekta gnostycka pod dużym wpływem pogańskich kultów. Ich poglądy znajdujemy w II i III wieku. Charakteryzował ich kult węża, który był dla nich pozytywnym symbolem gnozy. W Rdz 3, przy grzechu Adama i Ewy, jest on tym, który doprowadza do poznania „demaskując" zaborczość Demiurga tożsamego z IHWH – Bogiem Starego Testamentu, co zostaje docenione w znaku miedzianego węża zawieszonego przez Mojżesza na drzewie, na ratunek przed trucizną. Z religii pogańskich przejęli symbol węża jako siły żywotnej, proroctw, jego związek z kultem zmarłych i z astrologią. Był więc symbolem wręcz kosmicznym, obejmującym ziemski świat i panując nad nim. Miał też jakąś rolę przy konsekracji Eucharystii. Pisze o nich Ireneusz (Adv Haer I, 30, 7), Orygenes (*Przeciw Celsusowi* IV, 24nn), Epifaniusz (*Panarion* 37) i nieznany autor *Philosophoumena* (V, 6, 3-11, 1; X, 9, 1-3). Ich mity są uprzednie względem mitu walentyniańskiego.

Ojcowie Kapadoccy. Trzech najwybitniejszych biskupów Kapadocji IV wieku: Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy. Czasem zalicza się do nich także Amfilocha z Ikonium i Piotra z Sebasty. Trzech pierwszych zob. w „Słowniku osób" [65].

Ojcowie Kościoła. Terminem tym zwykło się określać tradycyjnie tych starochrześcijańskich pisarzy, którzy odznaczali się prawowiernością nauki, świętością życia i uznaniem przez Kościół. Innych określano po prostu pisarzami kościelnymi. Współcześnie coraz częściej tytuł ten daje się wszystkim naszym starożytnym przodkom w wierze, gdyż wszyscy w znaczący sposób wpłynęli na życie Kościoła, nawet jeśli ich poglądy z czasem zostały uznane za fałszywe lub też po prostu wyszły z mody. Różne są sposoby określania czasowych granic epoki Ojców. Często mówi się o wieku VIII. W tej książce cezurą jest rok 451 i Sobór Chalcedoński, na którym Kościół jakby podsumował dyskusje na temat Trójcy Świętej i natur Jezusa Chrystusa. Wtedy też nastąpiły pierwsze poważne podziały w Kościele i zaczynają się dzieje – niestety – Kościoła podzielonego.

Nowacjanie. Por. „Słownik osób" [65]: Nowacjan.

Pelagianie. Por. „Słownik osób" [65]: Pelagiusz.

Prawo noachidów. Według rabinów było to prawo obowiązujące wszystkich ludzi, gdyż Bóg przekazał je Noemu i jego synom (Rdz 9). Bóg zabrania tam jedzenia mięsa z krwią, morderstwa oraz związków kazirodczych (w przekleństwie Kanaana, prawdopodobnie syna ze związku Chama z żoną Noego). Rabini kodyfikowali to później najczęściej

w 7 zakazów: (1) bałwochwalstwa, (2) bluźnierstwa, (3) morderstwa, (4) związków kazirodczych, do których dołączono z czasem wszelkie małżeństwa nielegalne, (5) kradzieży, przede wszystkim na szkodę Żyda, (6) spożywania surowego mięsa z krwią, (7) ustanawiania własnych trybunałów; dotyczyło to goyów mieszkających na terytorium Izraela (por. Talmud babiloński, Traktat *Sanhedryn*, 56a-59b. 74a). (1) i (3) były tak poważne, że człowiek raczej powinien się dać zabić, niż zgodzić się na przekroczenie tych praw. Lista praw przepisanych ETNOCHRZEŚCIJANOM przez Apostołów w Dz 15, 29, za namową Jakuba w Dz 15, 20, jest jedną ze starszych list praw noachidów, ograniczoną do czterech zakazów: (1) i (2) można połączyć w jedno, (5) i (7) nie było aktualne, gdyż chodziło o pogan z innych krajów. Wydaje się, że niektórzy z prozelitów i „bojących się Boga", którzy przyjęli chrześcijaństwo, dość niechętnie poczuli się wykluczeni z zachowywania całego Prawa i długo jeszcze przechowywali sympatie do judaizmu. Por. *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem) 12, 1189-1191.

Problemy Atanazego. Z powodu stanowczości Atanazego wobec wszystkich, którzy jego zdaniem uchodzili za heretyków, miał wielu wrogów i wiele problemów. Już po wyborze na biskupa zarzucano mu, że został podstępnie wybrany przez siedmiu biskupów, zaś według listu synodalnego z 338 roku (SCL 1, 93nn), który odpowiada na te zarzuty, został wybrany jednogłośnie przez kler i lud, choć uprzednio został wyznaczony na to stanowisko przez Aleksandra. Wydaje się, że wtedy to po raz pierwszy w wyborze biskupa Aleksandrii uczestniczyli biskupi innych miast Egiptu. W każdym razie jego przejęcie biskupstwa w Aleksandrii nie podobało się MELECJANOM, którzy w okresie prześladowań wytworzyli wręcz własną, paralelną hierarchię kościelną i zależało im na obsadzeniu stolicy przez swojego kandydata – wspominałem o nich przy okazji omawiania Soboru Nicejskiego. Stawiali mu różne zarzuty: że wysłał kapłana Makariusza do wsi Mareotide, gdzie funkcje sprawował fałszywy prawdopodobnie kapłan Ischira. Pobili się i Makariusz wywrócił stół (ołtarz) i kielich. Szło więc o świętokractwo. Atanazy uzasadniał jednak, że Ischira nie był wyświęcony ważnie, wobec czego nie było ołtarza, tylko stół, ani kielicha ofiarnego, tylko zwyczajny. Zarzut ten w nowych formach przedstawiano wielokrotnie, choć Atanazy dowodził racji i wytykał herezję melecjanom (raczej niesłusznie, gdyż przyłączyli się oni do zwolenników arian dopiero później, i to tylko w celu obalenia Atanazego). Gorszy był zarzut o zabójstwo Arseniusza, melecjańskiego biskupa Hypselis (nawet pokazywano jego obciętą rękę na znak okrucieństwa

domniemanego zabójstwa). Atanazy jednak przez swoich ludzi znalazł go ukrywającego się w klasztorze w Tebaidzie, a potem w Tyrze. Gdy Arseniusz został rozpoznany przez biskupa Tyru na synodzie w r. 335, sprawa się zakończyła, ale pozostała niechęć i podejrzenia, a Atanazy i tak nie uniknął zesłania. Doszło do niego dlatego, że Konstantemu Wielkiemu zależało na pogodzeniu Ariusza z Kościołem aleksandryjskim za wszelką cenę, nie zważając na „subtelności" teologiczne, Atanazy zaś sprzeciwiał się temu. Nie bez znaczenia był tutaj zapewne wpływ biskupa Euzebiusza z Nikomedii, który był przyjacielem Ariusza, a równocześnie miał dość wiele do powiedzenia na dworze cesarskim. Aby przekonać opornego patriarchę do ustępstw w sprawie Ariusza i w sprawie melacjan, gdzie też był nieprzebłagany, cesarz zwołał synod do Cezarei Palestyńskiej w 334 roku. Atanazy jednak się nie stawił i synod odwołano, co bardzo ubodło Euzebiusza, biskupa Cezarei, który obraził się na cały Egipt (zależało mu chyba na podkreśleniu znaczenia swej stolicy i siebie). Zwołano wtedy wspomniany wyżej synod do Tyru na 11 VII 335 roku (SCL 1, 91nn), gdzie połączyli się melecjanie i euzebianie przeciw niemu. Znowu wyszli z pobitym Ischirą, wysłali na miejsce komisję, specjalnie wybraną z przeciwników Atanazego i chcieli go potępić. Atanazy uciekł w nocy i udał się do Konstantynopola z nadzieją na posłuchanie u cesarza. Potępiono go zaocznie, a on nic nie wskórał i poszedł na zesłanie. A jako że z tego powodu doszło w Aleksandrii do zamieszek, cesarz wygnał także przywódcę melecjan, Jana Arkapha. Nie wyznaczył jednak na wszelki wypadek następcy Atanazego, być może z powodu jego popularności wśród ludu; Atanazy był prawdopodobnie pierwszym biskupem mówiącym po koptyjsku i mogącym nawiązać kontakt także z nie-Grekami z Aleksandrii i całego Egiptu. Być może chodziło też o to, by nie niepokoić Kościoła na Zachodzie, gdzie papież i inni biskupi zawsze Atanazego popierali. W ten sposób rozpoczęła się historia zesłań i powrotów Atanazego (w latach: 335-337; 339-345; 355-362; 362 (kilka miesięcy); 365-366).

Pseudoclementinae. Zbiór homilii powstałych między II a IV wiekiem, przypisywanych papieżowi Klemensowi Rzymskiemu. Ważne dla historii teologii Kościoła, liturgii i pneumatologii.

recapitulatio (od *caput* = głowa, greckie *anakephalaíosis* od *kephale*). Termin właściwy dla teologii Ireneusza. Chodzi o przedstawienie dzieła Chrystusa jako zbierającego całe stworzenie w sobie, jakby w szczycie czy głowie. Chrystus naprawił błąd Adama, popełniony przez dziecięcą ignorancję (por. *Wykład nauki apostolskiej* 12), zamyka jakby krąg łą-

cząc początek i koniec, a przede wszystkim jednoczy w sobie cały rodzaj ludzki. W ten sposób Chrystus staje się głową wszystkiego – począwszy od Adama – i źródłem zbawienia.

REFRIGERIUM. Pierwotnie pogańskie uczty na grobach zmarłych w dzień pogrzebu lub w rocznicę śmierci. Chrześcijanie przejęli zwyczaj i spotykali się na grobach męczenników. Zwyczaj jedzenia i picia prowadził czasem do nadużyć i biskupi od IV wieku ostro go zwalczali; przetrwał jednak do V wieku, zwłaszcza w Afryce.

SABELIANIZM – patrz: monarchianizm.

SEMIARIANIE. Termin używany na określenie biskupów wschodnich, którzy przedkładali termin *homoiousios* (podobny co do istoty) ukuty przez Bazylego z Ancyry, podtrzymując naukę o trzech hipostazach przeciw sabelianom i innym monarchianom. Nazwa „semiarianie" pochodzi – zdaje – się od Epifaniusza, przejął ją także Augustyn. Jest ona odbiciem niesłusznego oskarżania wszystkich przeciwników Atanazego o sprzyjanie arianom.

SEPTUAGINTA (**LXX**). Greckie tłumaczenie Pisma Świętego dokonane w Aleksandrii. W czasie najwyższego rozkwitu Aleksandrii, od Ptolomeusza II Filadelfa (285-246) do śmierci Kleopatry (30 przed Chr.), wspólnota żydowska umocniła się w tym mieście i od początku tej epoki prosperity zaczęli się jej członkowie starać o tłumaczenie swoich świętych Ksiąg. Utrzymywali oni ścisłe kontakty z Palestyną, równocześnie jednak coraz bardziej otwierali się na kulturę helleńską, coraz głębiej wchodzili w jej język i tradycje. Równocześnie jednak ich stosunki z ojczyzną były poprawne: płacili należny trybut Świątyni jerozolimskiej, jeździli na pielgrzymki do Ziemi Świętej. Tam spotykali się zapewne z tłumaczeniami targumicznymi Biblii. To mogło naprowadzić ich na pomysł przełożenia Biblii również na grekę, język powszechnie przez nich używany. Prolog do Księgi Mądrości Syracha z roku 132 przed Chr. poświadcza, że już wtedy był przełożony Pięcioksiąg Mojżesza, prorocy i inne pisma, czyli jak pisze autor „Prawo, Prorocy i ci, którzy po nich przyszli" (Syr Prol., 1). Podjęto więc trud tłumaczenia, zdając sobie jednak sprawę, że „nie mają tej samej mocy słowa czytane w języku hebrajskim, co przełożone na inną mowę", jak zaświadcza ten sam tłumacz (Syr Prol., 21). Legendę o powstaniu *Septuaginty* podaje tzw. *List Arysteasza,* prawdopodobnie z drugiej połowy II wieku przed Chr. czyli z czasie, gdy prawie cała Biblia była już przełożona. Celem powstania tego apokryfu była legitymizacja greckiego tłumaczenia na użytek synagogi aleksandryjskiej. Autor pisze, iż bibliotekarz króla Egiptu Ptolomeusza II Fila-

delfa, Demetrios, zwrócił się do arcykapłana Eleazara z Jerozolimy o przysłanie tłumaczy dla dokonania przekładu Biblii. Miało ich być 72, po sześciu z każdego pokolenia Izraela. Gdy każdy z nich oddzielnie przełożył całą Biblię, okazało się, że wszystkie rękopisy tłumaczeń są identyczne, co było oczywistym cudem. Uznano więc, że sam Bóg oświecił i natchnął tłumaczy i dlatego tekst ten można było uważać za tak samo ważny jak hebrajski oryginał. LXX zawiera Księgi należące do kanonu palestyńskiego, czyli tak zwane protokanoniczne, księgi, które do tego kanonu ostatecznie nie weszły (1 Mch, Tb, Jdt, Ba, Syr) oraz księgi lub fragmenty napisane wprost po grecku (Mdr, 2 Mch, Dn 3, 24-90; 13-14, Est 10, 4-16, 24). Chrześcijanie przejęli ją w tym właśnie kształcie i na jej lekturze rozwijał się Kościół. Zdecydowana większość cytatów starotestamentalnych w Nowym Testamencie jest zgodna z jej przekładem. Tekst ten do tego stopnia stał się tekstem własnym chrześcijan, że w II wieku Żydzi odrzucili go, wprowadzając na jego miejsce przekład Akwili, starannie unikający użycia słów ważnych dla chrześcijan. I tak np. słowo „mesjasz" nie jest tam już tłumaczone przez *christos*, ale przez rzeczowniki pochodzące od *aleipho*, również oznaczającego namaszczenie. Także „dziewica", która ma począć i urodzić syna w proroctwie Izajasza (7, 14) staje się – bardziej dosłownie – *neantis*, to jest po prostu młodą kobietą. Por. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* XII, 2, 2-3, 5; por. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do Apokryfów Starego Testamentu*, 35nn.

Statua Hipolita. Datowana na III wiek, a odkryta podobno na tak zwanym cmentarzu Hipolita" przy bramie tyburtyńskiej w Rzymie (jej rysunek zamieszczono w DACL 6, 2421nn, oraz w PG 10, 881nn.) Siedzącej figurze naturalnej wielkości brakowało głowy i kończyn, a i reszta była mocno zniszczona. Na jej cokole wygrawerowano spis dzieł, które uznano za hipolitańskie, oraz kalendarz obchodów Paschy, a także wiedziano, że taki kalendarz był dziełem Hipolita. To naprowadziło na natychmiastową wręcz identyfikację siedzącej postaci ze świętym Hipolitem. Figurze doprawiono więc brodatą głowę i ustawiono w Bibliotece Watykańskiej, podpisując: STATUA HIPPOLYTI PORTUENSIS EPISCOPI. Taki stan wiedzy przeszedł do podręczników i w wielu jest obecny do dziś. Statuą tą zajęła się pani archeolog Margherita Guarducci i w swych kolejnych pracach ukazała ją jako dość dowolną składankę różnych elementów. Z analizy ubioru wyrzeźbionej osoby okazuje się, że figura jest złożona z okaleczonej marmurowej postaci żeńskiej siedzącej na tronie, wykonanej w pierwszej połowie II wieku, a ozdobionej napisami greckimi w latach 222-235. Ornamenty wskazują, że musiała

to być filozofka, którą można by utożsamić z Temistą z Lampsaco, uczennicą Epikura. O stopniu zniszczenia figury świadczyć może zapis wydatku, jaki poniosła Biblioteka Apostolska w dniu 16 IV 1551 roku, kiedy jej prefektem był kardynał Marcello Cervini, późniejszy papież na trzy tygodnie, Marcello II. Otóż zapłacono dwa skudy i osiem julianów za transport kamienia (*sasso*) z wyrytym kalendarzem greckim z Galerii Papieskiej (dziś Galeria Rafaela) do biblioteki – chodziłoby o tę właśnie część rzeźby, tak zniszczoną, że określono ją zaledwie nader ogólnym słowem *sasso*. Drugą część stanowią nogi i stopy pochodzące z innej statui, również żeńskiej, trochę jednak większej. Ukoronowaniem jest dodanie głowy, której wzór widzi pani archeolog w figurze św. Piotra z Bazyliki Watykańskiej. Dokonał tego montażu samodzielnie Pirro Ligorio, główny architekt Bazyliki Watykańskiej po Michale Aniele Buonarotti, przedstawiający się jako znalazca figury i jej rekonstruktor. Tenże prawdopodobnie dołożył cały opis dotyczący znalezienia w okolicach Verano na podstawie identyfikacji wymienionych na cokole dzieł z pismami Hipolita. Ta zaś opierała się tak naprawdę na zbieżności (przypuszczalnej!) jedynie kilku tytułów, jak już zaznaczyłem. Pani Guarducci daje kilka innych przykładów na takie dopasowywanie faktów do teorii przez Pirro Ligorio. O tym, gdzie „powinna" być znaleziona statua św. Hipolita Ligorio wiedział być może z *Liber Pontificalis*, który podaje, że papież Hadrian I (772-795) odnowił cmentarz świętego Hipolita przy kościele świętego Wawrzyńca, oraz z średniowiecznej tradycji, wedle której nazywano wzgórze przy tym kościele *mons sancti Ypoliti*. Przytaczana autorka snuje hipotezę, że figura filozofki mogła stać w jakimś „kulturalnym" miejscu, na przykład w bibliotece Panteonu, założonej przez Aleksandra Sewera; to tłumaczyłoby, dlaczego kalendarz zaczyna się od pierwszego roku jego panowania. Spis tytułów na cokole interpretuje zaś po prostu jako katalog którejś szafy ze zwojami. Według wszelkiego prawdopodobieństwa nie ma ona więc nic wspólnego z Hipolitem. Por. „Słownik osób" [65] Hipolit.

Stylici (po polsku „słupnicy"). Pustynię Kapadocji upodobali sobie pustelnicy, którzy jako rodzaj ascezy obierali sobie przebywanie na słupach lub kolumnach. Początkowo były to naturalne skały o kształcie kolumn, później kolumny takie budowano specjalnie w tym celu. Najsłynniejszym i bodaj najdziwniejszym z nich był Szymon Słupnik, żyjący w pierwszej połowie V wieku.

Targum. Tłumaczenie Biblii z języka hebrajskiego, nie używanego już na co dzień na przełomie er, na zrozumiały powszechnie w Palestynie ję-

zyk aramejski. Wyglądało to w ten sposób, że w synagodze, gdy czytano Pismo, po każdym fragmencie, zdaniu, a w wypadku Pięcioksięgu nawet po każdym słowie, tłumacz podawał jego znaczenie; czasem jednym tylko słowem, a czasem uzupełniając je wyjaśnieniami. Z czasem co ciekawsze tłumaczenia zapisywano i zaczynały one żyć jakby własnym życiem. W ten sposób powstały tak zwane *Targumim*. Znane i zachowane do naszych czasów pochodzą z Palestyny, i te są mniej lub bardziej dowolne, zwłaszcza dla ksiąg poza Pięcioksięgiem, oraz z Babilonii, z tamtejszej diaspory żydowskiej, prawie dosłowne, które właśnie z powodu tej dosłowności w późniejszym okresie wyparły *targumy* palestyńskie.

Życie środkowe. Tym terminem określa Orygenes życie ludzi na ziemi. Ma to związek z hipotezą preegzystencji oraz rzuca pewne światło na kwestię ciągłości lub utracalności szczęścia danego przez Ducha Świętego. Życie na ziemi – zgodnie z Księgą Rodzaju – daje tchnienie Boże, nie Duch Święty. On nie interesuje się tylko tym życiem, które może się skończyć przez oddzielenie duszy i ciała, gdyż chodzi mu o życie z Bogiem, które wykracza poza ten świat. Komentatorzy Orygenesa często grzeszą pewnym „geocentryzmem teologicznym", to znaczy traktowaniem życia na ziemi jako życia w ścisłym słowa znaczeniu. Dla Orygenesa tak nie jest; jedyny świat, jaki interesuje go naprawdę, to świat bytów rozumnych, stworzonych równocześnie na początku czasu. Życie, jakie go interesuje, to *aion* obejmujący wszystko, od stworzenia wszystkich rozumnych, po końcowe zmartwychwstanie, które może nastąpić dopiero po całej serii światów, podobnych do ziemskiego. Dopóki się żyje, możliwe są zmiany, także w nastawieniu do Boga. Tak było przed tym „życiem środkowym", tak będzie i po nim, aż do końca świata. Nie tylko tego, ale świata materialnego w ogóle. Gdy to nastąpi, będzie można dopiero mówić o wieczności i o trwałym związku z Bogiem.

INDEKS BIBLIJNY

Księga Rodzaju

1, 1-5 315
1, 2 247, 258
1, 3-4 258
1, 5 315
1, 26 25, 286, 297
1, 27 83, 175, 255
2, 2 331
2, 2-3 23
2, 7 250, 282, 286, 297, 304, 317
2, 15 317
2, 16-17 311
2, 24 83
3, 15 67, 316
3, 17-19 315
3, 21 298, 304, 320
3, 22-24 317
3, 24 176
4, 8nn 316
5, 5 25
5, 24 46
8, 1 249
9, 24n 316
14, 13nn 148
14, 14 204
14, 18nn 46
14, 44 148
17, 23-27 148
18, 12 161
19 46
22, 6 142
22, 11 163
28, 12nn 60
28,12-13 172
48, 15-16 171

Księga Wyjścia

3, 2 294
3, 2-4 40
14, 19n 173
14, 21 250
16, 7 156, 178, 260
20, 8 23

Księga Kapłańska

21, 14 85

Księga Liczb

11, 16 103
11, 17 103
21, 8 261
27, 18n 103

Księga Powtórzonego Prawa

32, 20 288

Księga Jozuego

5, 13-14 156, 178
5, 13n 260

1 Księga Samuela

19, 9 248
4, 4 162

2 Księga Samuela
6, 2 162

1 Księga Królewska
8, 6 162
19, 11n 250

Księga Hioba
3, 8 306
40, 14 307
40, 19 305

Księga Psalmów
2, 7 156, 178, 260
6, 7 121
31, 5 121
32, 6 156, 178, 260, 276
41, 4 121
53 (54), 4 147
59, 1 153
62, 4 146
67(68), 34 77
81, 6 217
89 (90), 4 23
89, 4 331
103 [104], 29 250
106, 20 156, 178
109, 3 198

Księga Przysłów
8 156, 178, 260
8, 22 176, 205
8, 22-25 199, 263
8, 22nn 185, 248

Księga Koheleta
1, 9n 298
12, 7 250

Księga Mądrości
7, 26 183

Księga Izajasza
1, 13 24, 327
11, 2 248
11, 4 250
30, 9 288
61 250

Księga Jeremiasza
15, 19 343

Księga Ezechiela
13, 13 250
26. 28 305
34, 11n 67

Księga Ozeasza
1, 2 85
4, 8 101
8, 8 288

Księga Zachariasza
6, 12 169

Ewangelia według św. Mateusza
5, 32 83, 84
6, 14n 121
7, 6 73
11, 27 186
12, 32 119, 277, 278, 285, 342
12, 8 85
15, 11 75
15, 17 76
16, 18-19 112
18, 9 144
18, 10 294
19, 3-9 82
19, 8 84
19, 9 83
20, 1-16 337
21, 12nn 104
24, 12 305
24, 2 51
25. 41 316
26, 41 213
28, 19 64

Ewangelia według św. Marka
10, 18 183
10, 38 35

Ewangelia według św. Łukasza
1, 26 294
1, 78 169
7, 47 121
10, 14 144

11, 41 121
14, 12-14 331
20, 35 333

Ewangelia według św. Jana
1, 1 196
1, 3 156, 181, 194, 276
1, 51 48
1, 9 186
2, 19 51
4 149
4, 24 273
4, 32 145
5, 24 329
5, 29 329
6, 63 214
8, 23 303
8, 29 27
8, 42 198
10, 11 67
10, 18 229
10, 30 188
12, 27 229
14, 6 256
14, 9 186, 217
14, 10 188
16, 32 147
20 72, 128

Dzieje Apostolskie
2, 21 29
3, 21 336, 343
5, 29 108
6, 1nn 96
7, 56 214
8 164
8, 26 163
8, 39 163
8, 9-12 126
15, 29 15, 16, 119
23, 6-8 163
23, 8 164
26 164
39 164

List do Rzymian
4, 1 19
5, 12 321
5, 14 147
7, 1-4 82
7, 2-3 20
7, 3 85
7, 22 227
8, 9-11 249
8, 20n 302
14, 1 – 15, 13 15
16, 25 248

1 List do Koryntian
2, 7 248
3, 1 154
5, 6 214
7, 39 85
7, 7 84
8, 1-13 15
8, 6 198
10, 14-33 15
11, 10 48
15, 23 214
15, 23-28 340
15, 24 214
15, 24-28 214
15, 28 344

2 List do Koryntian
2, 15 79
3, 6 282
4, 16 227
12, 4 317
13, 4 213

List do Galatów
6, 2 83

List do Efezjan
2, 6 214
3, 16 227
5, 2 51

List do Filipian
2, 5-11 27
2, 9n 29

List do Kolosan
1, 15 186, 196
1, 16 352

1 List do Tymoteusza
1, 4 128
1, 5 152
3, 6 306
4, 5 75

List do Hebrajczyków
1, 1-3 177
1, 3 206
1, 22 51
10, 4 51

List 1 św. Piotra
1, 12 293
3, 7 83
3, 19 28
4, 8 121
4, 11 343

List 2 św. Piotra
3, 8 331

List 1 św. Jana
5, 16 119

Apokalipsa św. Jana
2, 14 15
2, 20 15
3, 14 177
14, 25 295
20 22
20, 7-12 72

INDEKS AUTORÓW

Niniejszy indeks nie obejmuje wszystkich wzmiankowanych osób,
ale jedynie tych pisarzy starożytnych, oraz dzieła anonimowe,
których poglądy przedstawiam w poszczególnych podrozdziałach.

2 Księga Henocha:
Eschatologia. Tradycja hebrajska [58];
4 Księga Ezdrasza:
Refleksja nad dziejami [63];
Aleksander z Aleksandrii:
Kryzys ariański [32];
Ambroży z Mediolanu:
Katechumenat [7];
Oddalenie od Boga [57];
Antoni Pustelnik:
Monastycyzm [11];
Oddalenie od Boga [57];
Apolinary z Laodycei:
„Człowiek niebiański" [38];
Ariusz:
Kryzys ariański [32];
Człowieczeństwo Jezusa... [37];
Atanazy z Aleksandrii:
Syn równy Ojcu – Sobór Nicejski (325) [33];
Szukanie alternatywy [34];
Zwycięstwo Atanazego [35];
Człowieczeństwo Jezusa... [37];
Duch współistotny Ojcu [48];
Atenagoras z Aten:
Końcowe zmartwychwstanie [61];
Augustyn z Hippony:
Teologia małżeństwa [10];
Monastycyzm [11];
Duchowa Egzegeza Augustyna [25];
Oddalenie od Boga [57];
Końcowe zmartwychwstanie [61];
Barnaba, Ps.-:
Czasy Ojców Apostolskich [1];
Znaczenie Pisma [21];
Eschatologia. Tradycja hebrajska [58];
Bazyli Wielki:
Monastycyzm [11];
Precyzacje Ojców Kapadockich [36];
Duch współistotny Ojcu [48];
Cyprian z Kartaginy:
Prześladowania i męczennicy [3];
Katechumenat [7];
Ważność chrztu [8];
Prymat Piotra [13];
Pokuta – nawrócenie po chrzcie [14];
Egzegeza antiocheńska [24];
Cyryl Aleksandryjski:
Kontrowersja nestoriańska [40];
Cyryl Jerozolimski:
Prześladowania i męczennicy [3];
Katechumenat [7];
Eucharystia [9];
Didache:
Ważność chrztu [8];
Eucharystia [9];
Diodor z Tarsu:
„Szkoła" antiocheńska [20];
Egzegeza antiocheńska [24];
Dionizy Aleksandryjski:
Ważność chrztu [8];
Słowo u Boga [30];
Dionizy Rzymski:
Słowo u Boga [30];

Eustacjusz z Antiochii:
Szukanie alternatywy [34];
Eutyches:
Jedna osoba w dwóch naturach [41];
Euzebiusz z Cezarei:
Natura Kościoła [5];
Miejsca święte [6];
Szukanie alternatywy [34];
Refleksja nad dziejami [63];
Ewagriusz Pontyjski:
Oddalenie od Boga [57];
Ewangelia Piotra:
Bóg Ojciec [27];
Człowieczeństwo Jezusa... [37];
Filon z Aleksandrii:
Aspekty teologii pierwszych Ojców [2];
Klemens – gnostyk antygnostycki [18];
Bóg Ojciec [27];
Boski Logos u Filona Aleksandryjskiego [29];
Grzegorz z Nazjanzu:
Pokuta – nawrócenie po chrzcie [14];
Precyzacje Ojców Kapadockich [36];
Grzegorz z Nyssy:
Precyzacje Ojców Kapadockich [36];
Byty rozumne (*logikoi*) od początku [51];
Apokatastasis [60];
Końcowe zmartwychwstanie [61];
Hermas:
Czasy Ojców Apostolskich [1];
Pokuta – nawrócenie po chrzcie [14];
Anioł Ducha Świętego i Kościół [42];
Hieronim:
Veritas hebraica Hieronima [26];
Hilary z Poitiers:
Typologia Hilarego z Poitiers [23]
Hipolit, Ps.-:
Prześladowania i męczennicy [3];
Biskupi, prezbiterzy, diakoni [12];
Rzymski skrót wiary – Symbol Apostolski [62];
Ignacy Antiocheński:
Czasy Ojców Apostolskich [1];
Aspekty teologii pierwszych Ojców [2];
Natura Kościoła [5];
Eucharystia [9];
Biskupi, prezbiterzy, diakoni [12];
Innocenty I:
Prymat Piotra [13];
Ireneusz z Lyonu:
Natura Kościoła [5];
Eucharystia [9];
Prymat Piotra [13];
Bóg Ojciec [27];
Chrystus Anioł [28];
Podobieństwo Boże [45];
Stworzenie aniołów [49];
Aniołowie niżsi od ludzi [50];
Nieposłuszeństwo dziecka [56];
Millenaryzm [59];
Apokatastasis [60];
Jan Chryzostom:
Egzegeza antiocheńska [24];
Juliusz:
Prymat Piotra [13];
Justyn:
Czasy Ojców Apostolskich [1];
Obrona wiary [4];
Katechumenat [7];
Eucharystia [9];
Justyn, Filozof i Męczennik [15];
Bóg Ojciec [27];
Słowo u Boga [30];
Boski Święty Duch Proroczy [44];
Stworzenie aniołów [49];
Millenaryzm [59];
Apokatastasis [60];
Klemens Aleksandryjski:
Natura Kościoła [5];
Teologia małżeństwa [10];
Klemens – gnostyk antygnostycki [18];
Człowieczeństwo Jezusa... [37];
Klemens Rzymski, Ps.-:
Anioł Ducha Świętego i Kościół [42];
Klemens Rzymski:
Czasy Ojców Apostolskich [1];
Prymat Piotra [13];
Bóg Ojciec [27];
Wartość tradycji [64];
Laktancjusz:
Refleksja nad dziejami [63];
Leon Wielki:
Prymat Piotra [13];
Jedna osoba w dwóch naturach [41];
List Apostołów:
Bóg Ojciec [27];
Aniołowie niżsi od ludzi [50];

Lucjan z Antiochii:
„Szkoła" antiocheńska [20];
Marceli z Ancyry:
Szukanie alternatywy [34];
Rzymski skrót wiary – Symbol Apostolski [62];
Marcin z Tours:
Monastycyzm [11];
Marcjon:
Walentyn gnostyk [16];
Meliton z Sardes:
Aspekty teologii pierwszych Ojców [2];
Metody z Olimpu:
Millenaryzm [59];
Nestoriusz:
Kontrowersja nestoriańska [40];
Orygenes:
Prześladowania i męczennicy [3];
Natura Kościoła [5];
Miejsca święte [6];
Didaskaleion Orygenesa [19];
Biskupi, prezbiterzy, diakoni [12];
Katechumenat [7];
Eucharystia [9];
Teologia małżeństwa [10];
Pokuta – nawrócenie po chrzcie [14];
Egzegeza alegoryczna [22];
Bóg Ojciec [27];
Słowo u Boga [30];
Człowieczeństwo Jezusa... [37];
Duch uświęcający [47];
Byty rozumne (*logikoi*) od początku [51];
Świat dla apostatów [52];
Złe duchy [53];
Oddalenie od Boga [57];
Apokatastasis [60];
Pachomiusz:
Monastycyzm [11];
Pantajnos:
Szkoła Pantajnosa w Aleksandrii [17];
Papiasz z Hierapolis:
Czasy Ojców Apostolskich [1];
Millenaryzm [59];
Paweł z Samosaty:
„Szkoła" antiocheńska [20];
„Antiocheńskie" wątpliwości Pawła z Samosaty [31];
Syn równy Ojcu – Sobór Nicejski (325) [33];
Pelagiusz:
Oddalenie od Boga [57];
Perpetua:
Prześladowania i męczennicy [3];
Katechumenat [7];
Polikarp ze Smyrny:
Czasy Ojców Apostolskich [1];
Prześladowania i męczennicy [3];
Polikrates:
Prymat Piotra [13];
Ptolomeusz:
Walentyn gnostyk [16];
Millenaryzm [59];
Rufin z Akwilei:
Rzymski skrót wiary – Symbol Apostolski [62];
Sobór Chalcedoński (451):
Prymat Piotra [13];
Jedna osoba w dwóch naturach [41];
Sobór Efeski (431):
Kontrowersja nestoriańska [40];
Sobór Konstantynopolitański (381):
Prymat Piotra [13];
Sobór Nicejski (325):
Prymat Piotra [13];
Syn równy Ojcu – Sobór Nicejski (325) [33];
Sokrates Scholastyk:
Syn równy Ojcu – Sobór Nicejski (325) [33];
Tacjan:
Obrona wiary [4];
Słowo u Boga [30];
Tedoret z Cyru:
Egzegeza antiocheńska [24];
Teodor z Mopsuestii:
„Szkoła" antiocheńska [20];
Egzegeza antiocheńska [24];
Bóg Ojciec [27];
Teologia rozdzielająca – Teodor z Mopsuestii [39];
Teodot:
Grzech kosmiczny (gnostycy) [55];
Teofil z Antiochii:
Słowo u Boga [30];
Kryzys ariański [32];
Nieposłuszeństwo dziecka [56];
Tertulian:
Prześladowania i męczennicy [3];

Bóg Ojciec [27];
Słowo u Boga [30];
Osobowy dar Syna [46];
Traducjonizm czy kreacjonizm [54];
Millenaryzm [59];
Walentyn:
Walentyn gnostyk [16];
„Cień Syna" (systemy gnostyckie) [43];
Grzech kosmiczny (gnostycy) [55];
Apokatastasis [60];
Wiktor:
Prymat Piotra [13];
Wincenty z Lerynu:
Wartość tradycji [64];
Wniebowzięcie Izajasza:
Bóg Ojciec [27];
Anioł Ducha Świętego i Kościół [42];
Aniołowie niżsi od ludzi [50];

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie do pierwszego wydania 5
Wprowadzenie do drugiego wydania 9
Wykaz skrótów 10
Wskazówki bibliograficzne 13

I. Nowe wino w starych bukłakach 15
I.1. Czasy Ojców Apostolskich [1] 15
Pierwsze wspólnoty 15
Etnochrześcijanie 16
Początki systematycznej refleksji 17
Dzieła Ojców Apostolskich 18
I.1.1. Aspekty teologii pierwszych Ojców [2] 26
Rola Chrystusa 27
Zstąpienie do piekieł 27
Teologia imienia 29
I.2. Prześladowania i męczennicy [3] 30
Powody prześladowań 30
Najstarsze Akta 32
Wyznawcy 35
Pragnienie męczeństwa 36
Upadli („lapsi") 36
I.3. Obrona wiary [4] 38
Cele apologii 39

II. Bycie w Kościele 45
II.1. Natura Kościoła [5] 45
Duch Święty w Kościele 46
Wspólnota miłości 47
Kościół aniołów i ludzi 48
Kościół cesarski 49

II.1.1. Miejsca święte [6] 50
Duchowa przestrzeń 50
Bazyliki 51
Baptysteria 53
Cmentarze 53
II.2. Chrzest 55
II.2.1. Katechumenat [7] 55
II.2.2. Ważność chrztu [8] 64
II.3. Eucharystia [9] 72
Po szabacie 72
II.4. Wspólnota wierzących 81
II.4.1. Teologia małżeństwa [10] 81
Pojęcie prawne i eschatologiczne 81
Dar małżeństwa 82
(Nie)możliwość rozwodu 84
Ku sakramentalności 88
II.4.2. Monastycyzm [11] 89
Początki monastycyzmu chrześcijańskiego 90
Cenobityzm 90
Anachoreci 91
Bazylianie 93
Stylici 94
Pierwsi „kanonicy regularni” 95
Początki duszpasterskich zaangażowań klasztorów 95
II.4.3. Biskupi, prezbiterzy, diakoni [12] 96
Episkopos = presbiteros 96
Episkopat monarchiczny 97
Nałożenie rąk 98
Biskup – faraon 99
Jedyne kapłaństwo Chrystusa 101
Krytyka nadużyć 104
Kapłani Kościoła 105
II.4.4. Prymat Piotra [13] 106
Troska o Kościoły 107
Próba narzucenia daty Wielkanocy 108
Spór o ważność chrztu 110
Władza papieża w Italii 112
„Jest taki zwyczaj” 113
Władza Konstantynopola 114
Przywództwo na Zachodzie 115
Zwierzchnictwo Piotra 115
Podsumujmy 117

II.5. Pokuta – nawrócenie po chrzcie [14] 118
Chrzest na odpuszczenie grzechów 118
Apostazja 120
Siedem sposobów odpuszczenia grzechów 121
Katarski rygoryzm 122
II.6. Chrześcijańskie szkoły 124
II.6.1. Justyn, Filozof i Męczennik [15] 124
II.6.2. Walentyn gnostyk [16] 124
Gnostycki system 125
II.6.3. Szkoła Pantajnosa w Aleksandrii [17] 129
II.6.4. Klemens – gnostyk antygnostycki [18] 130
II.6.5. Didaskaleion Orygenesa [19] 134
II.6.6. „Szkoła" antiocheńska [20] 137

III. Wykład wiary 141
III.1. Znaczenie Pisma [21] 141
Tradycja żydowska 141
Chrystus „zasadą hermeneutyczną" 142
III.1.1. Egzegeza alegoryczna [22] 143
Hexapla 145
III.1.2. Typologia Hilarego z Poitiers [23] 146
III.1.3. Egzegeza antiocheńska [24] 147
Dosłowność 149
„Świadectwa" 151
III.1.4. Duchowa egzegeza Augustyna [25] 151
III.1.5. Veritas hebraica Hieronima [26] 153
III.2. Bóg Ojciec [27] 155
Ojciec wszechświata 155
Wieczny Ojciec wiecznego Syna 157
Ojciec nasz... 159
III.3. Syn Boży – Słowo – Mesjasz 160
III.3.1. „Na początku było Słowo" 160
III.3.1.1. Chrystus Anioł [28] 160
III.3.1.2. Boski Logos u Filona Aleksandryjskiego 167
Pierworodny 168
Najstarszy z aniołów, jakby archanioł 170
Wieloimienny 174
Początek 175
III.3.1.3. Słowo u Boga [30] 177
Odwieczność Syna 183
Mądrość i Logos 185
Kontrowersja między dwoma Dionizymi 187

III.3.1.4 „Antiocheńskie" wątpliwości Pawła z Samosaty [31] 191
III.3.1.5. Kryzys ariański [32] 193
Początek sporu 193
Poglądy Ariusza 194
Potępienie Ariusza 201
Interwencja cesarza 201
III.3.1.6. Syn równy Ojcu – Sobór Nicejski (325) [33] 202
Wyznanie wiary 204
III.3.1.7. Szukanie alternatywy [34] 208
Ortodoksyjny subordynacjonizm 208
Nowy monarchianizm 210
Działania Atanazego 215
III.3.1.8. Zwycięstwo Atanazego [35] 216
Teologia trynitarna Atanazego 217
III.3.1.9. Precyzacje „Ojców Kapadockich" [36] 221
III.3.2. „Słowo stało się ciałem" 226
III.3.2.1. Człowieczeństwo Jezusa przy „aleksandryjskich" założeniach [37] 226
III.3.2.2. „Człowiek niebiański" [38] 230
Mia physis 232
III.3.2.3. Teologia rozdzielająca – Teodor z Mopsuestii [39] 233
III.3.2.4. Kontrowersja nestoriańska – ile natur tyle osób? [40] 235
Dwuznaczności terminologiczne 238
Stanowisko Celestyna i Sobór Efeski 238
Późna obrona Nestoriusza 240
III.3.2.5. Jedna osoba w dwóch naturach [41] 241
Monofizytyzm Eutychesa 242
„Sobór zbójecki" 242
Sobór Chalcedoński 243
III.4. Duch Święty 247
III.4.1. Anioł Ducha Świętego i Kościół [42] 247
Podstawy biblijne 247
Duch Święty w pismach judeochrześcijańskich 248
III.4.2. „Cień Syna" (systemy gnostyckie) [43] 257
III.4.3. Boski Święty Duch Proroczy (Justyn) [44] 259
III.4.4. Podobieństwo Boże (Ireneusz z Lyonu) [45] 263
Duch Święty w stworzeniu człowieka 265
Duch proroczy 266
Duch Święty a Jezus 266
Pięćdziesiątnica 268
III.4.5. Osobowy dar Syna (Tertulian) [46] 272
Duch Święty w Trójcy 272
Duch Święty a wcielenie 274

Rola Ducha Świętego 275
III.4.6. Duch uświęcający (Orygenes) [47] 275
Duch w Trójcy Świętej 276
Pochodzenie Ducha Świętego 276
Działanie Ducha Świętego 279
III.4.7. Duch współistotny Ojcu (Atanazy i Bazyli) [48] 283
III.5. Dzieło stworzenia 286
III.5.1. Stworzenie aniołów [49] 287
III.5.2. Aniołowie niżsi od ludzi [50] 292
III.5.3. Byty rozumne (logikoi) od początku (Orygenes) [51] 296
Dusze w świecie idei 296
Platonizm chrześcijański 297
III.5.4. Świat dla apostatów [52] 302
III.5.5. Złe duchy [53] 305
III.5.6. Traducjonizm czy kreacjonizm? 307
Dusza cielesna i dziedziczna 307
III.6. Pierwszy i drugi grzech 309
III.6.1. Grzech kosmiczny (gnostycy) [55] 309
III.6.2. Nieposłuszeństwo dziecka (Ireneusz) [56] 310
Boży nakaz 311
Kłamstwo szatana 313
Skutki nieposłuszeństwa 315
III.6.3. Oddalenie od Boga [57] 319
Grzech w preegzystencji 319
Grzech Adama 321
Kontrowersja pelagiańska 322
III.7. Eschatologia 327
III.7.1. Tradycja hebrajska 327
III.7.2. Millenaryzm [59] 329
III.7.3. Apokatastasis [60] 335
III.7.4. Końcowe zmartwychwstanie [61] 346
III.8. Rzymski skrót wiary – Symbol Apostolski [62] 349
Przekaz tekstu 349
Bóg Ojciec 351
Jezus Chrystus 352
Duch Święty 355

IV. Kościół o sobie samym 357
IV.1. Refleksja nad dziejami 357
Apokaliptyka 357
Dzieła historyczne 358
IV.2. Wartość tradycji [64] 362

V. Słowniki i indeksy 367
V.1. Słownik osób [65] 367
V.2. Zestawienie ważnych pojęć [66] 392

Indeks biblijny 409
Indeks autorów 413

Polecamy książki wydane w serii „Źródeł Myśli Teologicznej”

1. Orygenes, *O zasadach*, 1996
2. Św. Atanazy, *Listy do Serapiona*, 1996
3. Pamfil, *Obrona Orygenesa*, Rufin, *O sfałszowaniu pism Orygenesa*, 1996
4. *Trójca Święta*. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, 1997
5. Teodeoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian*, 1997
6. Orygenes, *Korespondencja*, 1997
7. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, 1997
8. Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, 1998
9. Teodoret z Cyru, *Komentarz do I i II Listu do Koryntian*, 1998
10. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, cz. 1, 1998
11. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa na cześć Orygenesa*, 1998
12. Grzech pierworodny. Augustyn, *Proces Pelagiusza*, 1999
13. Mariusz Wiktoryn, *Dzieła egzegetyczne*, 1999
14. Teodoret z Cyru, *Komentarz do listów do Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan*, 1999
15. Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 1999
16. Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, 2000
17. Demonologia w nauce Ojców Kościoła. Hipolit, *O antychryście*, 2000
18. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię wg św. Mateusza*, (cz. 1; hom. 1-40), 2000
19. Ambrozjaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 2000
20. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów do Tes., Tym., Tyt., Filem. i Hebr.*, 2001
21. Św. Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, 2001
22. Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, 2001
23. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię wg św. Mateusza*, (cz. 2; homilie 41-90), 2001
24. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom I, 2001
25. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* (cz. 2), 2002
26. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom II, 2002
27. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, 2003
28. Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, *Komentarze do Listu do Tytusa*, 2003
29. Rufin z Akwilei, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, 2003
30. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom III, 2003
31. Św. Ambroży, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, 2004
32. Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, 2004
33. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom IV, 2004
34. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw*, 2005
35. Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, 2005
36. *Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*, 2005
37. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, (*Synody i Kolekcje Praw*, tom I), 2006
38. Augustyn z Hippony, *O chrzcie*, 2006
39. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 2006
40. Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie*, 2006
41. Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwko Żydom i Hellenom*, 2007
42. *Konstytucje apostolskie*, (*Synody i Kolekcje Praw*, tom II), 2007